

DELLO STESSO AUTORE PRESSO LE NOSTRE EDIZIONI

Esistenza e progetto. Tra Hegel e Nietzsche
L'incompiuto maestro. Metafisica e morale in Schopenhauer e Kant
Verità e potere. Oltre il nichilismo del senso del reale
Esperienza del tempo. Studio su Hegel

FABIO BAZZANI

UNICO AL MONDO

Studi su Stirner



Editrice Clinamen

Questo volume è frutto di una ricerca svolta presso il Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Firenze e beneficia per la pubblicazione di un contributo a carico dei fondi di ricerca d'Ateneo ex 60%.

1ª edizione giugno 2013
© Copyright 2013 Editrice Clinamen

Progetto grafico di Norma Tassoni
In copertina: rielaborazione dell'opera di Otto Dix, *Roter Kopf* (1919)

Editing e impaginazione: PCS - Servizi per l'editoria (pes.editoria@yahoo.it)
Stampa: RM Print - Firenze (bandettini@interfree.it)

Editrice Clinamen - Firenze, via Cigoli 49 - www.clinamen.it

ISBN: 978-88-8410-198-3

INDICE

PREFAZIONE	7
INTRODUZIONE	11
1. LO SPIRITO DEL TEMPO E L'ANNICHILIMENTO DELL'INDIVIDUALITÀ	23
2. LA RIVOLTA CONTRO LA METAFISICA	61
3. IL RITORNO DELLA METAFISICA. L'UNIONE DEGLI UNICI	81
4. LA DIFFERENZA	97
5. UN UNICO INEFFABILE	111
6. MORALE E LIBERTÀ DELL'UNICO	131
CONCLUSIONE	141
BIBLIOGRAFIA	159

PREFAZIONE

Negazione di tutto ciò che nega l'individualità. Rivolta contro *la* metafisica, non contro *una* metafisica. Reiezione di un senso universale oltre il reale per come *mi* appare. Questo "reale" è il *mio* reale, per come io lo determino esser tale, stabilendo in *questa mia* determinazione ogni reale in coincidenza con il suo apparire medesimo. Stirner sta tutto qui, in una sorta di radicale contrazione monosignificante che si rispecchia in se stessa e che nel rispecchiare sé in se stessa si trasmuta nel paradosso di un senso universale: l'universale della monosignificazione che rigetta ogni senso universale dandosi, così, per unico senso universale.

Tuttavia, quanto appena osservato non è che l'esito possibile di una interpretazione. Se leggiamo Stirner, se ci atteniamo al suo linguaggio e al suo "stile", scorgiamo un andamento discorsivo sostanzialmente lineare, il cui tratto peculiare risiede proprio nella esplicita reiezione di una questione di senso che si voglia scorgere situata oltre la realtà immediata che l'individuo esperisce: il senso è l'esperire medesimo dell'individuo, o forse, dovremmo dire, è l'individuo nel suo momentaneo fare esperienza di se stesso e del mondo, ed è il significato, appunto, che l'individuo dà a questo fare esperienza. Porre una questione di senso universale vuol dire determinare una metafisica, cioè definire una realtà "parvente", una illusoria realtà, al di sotto, oppure al di sopra, a fondamento nascosto e immanente, oppure a trascendenza "celeste" rispetto a quella realtà che appunto il *mio* esperire determina. Nel rifiutare un senso oltre me, conseguentemente Stirner rifiuta la legittimità stessa di concepire un'idea della vita e del mondo che di quel senso rappresenti sistemazione ultima e comprensiva, che si faccia sistema, progetto, discorso oltreindividuale. Il senso, la concezione, la visione del mondo rinviano, tutti, direttamente o indirettamente, ad una totalità, vale a dire ad una dimensione *oltre-me*, cioè a un'idea che oltrepassa, dominandola, l'individualità propria, annullandola. La totalità è il nichilismo, l'oggetto ultimo e profondo della critica stirneriana: il nichilismo inteso in quanto negazione della individuale singolarità. Il nichilismo non è la negazione della metafisica tradizionale bensì è proprio quella metafisica: la tradizionale distanza metafisica dalla

individualità vivente. Nessun senso metafisico, dice Stirner, nessuna totalità su cui stagliare l'individuo, bensì un metterlo in giuoco in una serie di possibilità infinite che l'individuo medesimo sceglie, su cui decide, o più esattamente, che egli stesso, in quanto individuo unico, irripetibile e irriducibile ad altro, pone e definisce.

Ma, appunto, aldilà della linearità dello stile e del discorso, le cose stanno proprio così, oppure così si apre al paradosso della monosignificazione ed ai molteplici paradossi che ne derivano e che costantemente l'accompagnano? Non è, forse, l'individuo, o quel che egli chiama "l'individualità propria", una totalità? Non è forse l'individualità propria il senso totale di se stessa e dunque la riproposizione di un'esigenza di senso ricondotta alla dimensione della unicità in quanto, potremmo dire, totalità di ogni totalità? E l'unicità stessa non è forse una categoria fondamentale in quella tradizione a cui Stirner medesimo guarda in modo assai ravvicinato e contro la quale pur decide di collocarsi? O, in ultimo, la negazione-del-senso-per-l'individualità, oltre l'individualità e la sua esperienza, radicata nel profondo di essa, che dimori aldilà delle evanescenti forme del divenire, non è un ulteriore modo di apparire proprio di quella tradizione, una ulteriore forma del progettarsi della metafisica, proprio di quel nichilismo che Stirner contesta in quanto distante dall'esperienza medesima che l'individualità compie?

Sono, questi, alcuni degli argomenti che attraversano le pagine del presente lavoro, nel quale si raccolgono studi pubblicati nell'arco di circa venticinque anni. Progettato come semplice raccolta di quegli studi, questo libro è però venuto trasformandosi in "corso d'opera". Se pressoché inalterati sono rimasti alcuni luoghi, tuttavia il materiale è stato riorganizzato, redistribuito, riscritto, modificato talvolta radicalmente, rifuso in una forma che dell'originale conserva, in alcuni casi, molto, in altri casi, ben poco. In sostanza, alla luce di una nuova ridefinizione di alcuni riferimenti interpretativi, così come ho tentato di mettere in più chiara luce con lo scritto del 2008 ¹, ulteriormente precisati in due più brevi saggi di poco successivi ², ho riletto quanto ero andato costruendo negli anni passati: il che come vale ora per Stirner è valso anche per i miei studi su He-

¹ Cfr. F. BAZZANI, *Verità e potere. Oltre il nichilismo del senso del reale*, Firenze, Clinamen 2008.

² Cfr. F. BAZZANI, *Una matematica irrealità*, in F. BAZZANI, U. FADINI, R. LANFREDINI, S. VITALE, *Coscienza e realtà. Pensare il presente*, Firenze, Clinamen 2010, pp. 9-43 e F. BAZZANI, *Una scienza né triste né gaia. Etica e nichilismo*, in F. BAZZANI (a cura di), *Etiche negative. Critica della morale sociale*, Firenze, Clinamen 2011, pp. 11-76.

Prefazione

gel e su Marx ³. È sotto questo riguardo, allora, che rispetto alla forma, certamente meno faticosa e più semplice, della “raccolta” di scritture trascorse si è privilegiata la forma del lavoro “nuovo”, la cui unità tematica è data proprio dalla posizione centrale attribuita a quegli argomenti sopra elencati e sui quali solo per implicazione, e talora marginalmente, negli anni passati ci si era soffermati.

Sostanzialmente inalterati, perlomeno nel reiterare, in alcuni casi, l’intera distribuzione dei “materiali” di riferimento originale, i capitoli di questo libro intendono fornire una sorta di sintesi conclusiva e di quanto affrontato e del modo con cui è stato affrontato. Nei primi tre capitoli, si è mantenuto uno stile analitico e ricostruttivo: è stato preso in esame l’intero pensiero di Stirner e del suo *milieu* storico-filosofico-culturale e se ne sono considerate le interne variazioni, i punti di frizione, le corrispondenze e le possibili “filiazioni”; nei capitoli 4, 5 e 6, invece, l’intervento mostra un carattere più marcatamente filologico e teoretico, concentrato su luoghi specifici della produzione stirneriana, sulle sue implicazioni e sugli sviluppi potenziali in una prospettiva genericamente infrafilosofica. La Conclusione ripercorre, sinteticamente, questo intero itinerario. Chiaramente questi differenti “stili”, o “approcci” che dir si voglia, si interessano, pur mantenendosi, di volta in volta, nelle loro peculiarità specifiche. Sono comunque possibili alcune ripetizioni, proprio perché si tratta di una scrittura che, anche se ridefinita sulla base di quell’ulteriore sviluppo di riflessione a cui si faceva cenno, viene dislocandosi ed articolandosi su una riflessione precedente, non continua né contigua negli anni.

Fornisco, di seguito, l’elenco delle prime sedi di pubblicazione dei materiali originali ai quali qui si fa riferimento.

L’Introduzione al volume propone la rielaborazione e l’ampliamento del saggio *Una spettrale immaterialità*, nell’antologia da me curata: Max Stirner, *La società degli straccioni. Critica del Liberalismo, del Comunismo, dello Stato e di Dio* (Firenze, Clinamen 2008 e 2013). I primi tre capitoli sono la riscrittura e la fusione di pagine e sezioni tratte dalla monografia *Weitling e Stirner. Filosofia e storia* (Milano, Franco Angeli 1985) nonché del saggio *Stirner e Feuerbach*, in *Max Stirner e l’individualismo moderno*, a cura di E. Ferri (Napoli, Cuen 1996). A questo scritto fanno in parte riferimento anche la Conclusione e il capitolo 4. Sempre il capitolo 4 e poi il capitolo 5 hanno quale riferimento d’origine le sezioni 1 e 2 del

³ Cfr. F. BAZZANI, *Esperienza del tempo. Studio su Hegel*, Firenze, Clinamen 2009 e F. BAZZANI, *Un globale mercato d’immagini*, saggio introduttivo a K. MARX, *Per la critica dell’economia politica. Introduzione e Prefazione*, ed. it. a cura di F. Bazzani, Firenze, Clinamen 2011, pp. 7-62.

Unico al mondo

volume *Il tempo dell'esistenza. Stirner, Hess, Feuerbach, Marx* (Franco Angeli 1987). Il capitolo 6 prende infine spunto dal saggio *Individuo e libertà nell'«Unico» di Stirner* (in «Il Contributo. Organo del Centro per la Filosofia Italiana», 1990, XIV, 2) e da *Stirner come segno della cesura nel paradigma della ragione moderna* (in *Individuo e insurrezione. Stirner e le culture della rivolta*, a cura di E. Xerri e V. Talerico, Bologna, Il Picchio 1993).

INTRODUZIONE

Uno dei paradossi di quella radicale contrazione monosignificante, reiettiva di ogni *sensu oltre-me*, di cui nella Prefazione si diceva, e che si declina nel contrasto di un plurale dislocarsi “universale”, principalmente si mostra in un dato di “impossibilità”, di “insoddisfazione”: impossibilità appunto di un “senso” ed insoddisfazione per una tale impossibilità. Quello di Stirner non è né un semplice solipsismo ridotto a presenzialistica evidenza, né è un «nichilismo soddisfatto»¹, come invece scrive Camus. Non è un solipsismo di presenza poiché, pur attestandosi all’evidenza, la teoresi di Stirner pone in scacco proprio l’attestarsi all’evidenza; e non è nichilismo – tanto meno «soddisfatto» –, poiché nichilismo è il ridurre ogni possibile reale all’evidenza in quanto tale – cosa che, appunto, Stirner nel fare non fa e nel non fare fa –. Se la teoresi di Stirner può esser letta come nichilistica *tout court* è per il fatto che essa non sa svincolarsi totalmente dall’oggetto della sua critica, non sa cioè dissolvere completamente il proprio oggetto critico, quella metafisica degli universali sovraindividuali, nichilistica in quanto tale², che ciò nondimeno fornisce sia la “percezione” del “senso”, sia l’impossibilità di acquisirlo. Da qui, l’insoddisfazione, tanto nelle mosse iniziali quanto negli esiti a cui la riflessione stirneriana sa pervenire.

Nella stessa misura in cui Stirner rigetta un “senso” metafisico oltre il “reale” individuale, gli risulta impossibile non sollevare un problema di senso metafisico inerente alla nominazione stessa del “reale”, alla parola “reale” che l’individuo pronuncia ma che rispetto all’individuo è altra cosa, nonché inerente alla parola individuo in sé e per sé. Nel nominare il “reale” l’individuo determina una categoria che, da un lato, acquisisce un senso a muovere dall’individuo che appunto la determina, e che, dall’altro lato, conferisce all’individuo il senso stesso della nominazione, l’*éthos* che l’individuo ha stabilito come tale ma che di per sé riconosce proprio in quanto individuo definente, in quanto individuo-in-un-reale, o in quanto individuo reale che determina l’*éthos* stesso quale luogo che all’indi-

¹ A. CAMUS, *L'uomo in rivolta* (1951), trad. it. di L. Magrini, Milano, Bompiani 1981, p. 73.

² Si veda la Prefazione del presente volume.

duo fornisce il senso dell'essere agente di nominazione di realtà, vale a dire che, per certi versi, lo categorizza a sua volta. *Questo reale* non soddisfa Stirner, dal momento che questo reale è, *stricte*, categoria colma di senso, che nel nominare/essere-nominata, in definitiva risulta imprescindibile ai fini di un riconoscimento/autoriconoscimento dell'individuo in sé e per sé. La relazione nominale individuo-reale si mostra, nel suo esser senso dell'individuo, proprio come quel nichilismo contro cui si esercita la rivolta dell'individuo. Una categoria che, proprio perché categoria, non è l'individuo vivente e che dunque risulta sintomo di una distanza dal vivente e dalla vita. A Stirner è allora impossibile, poiché insoddisfatto di *questo* reale, non determinare un senso in quanto *ulteriorità* rispetto a questo reale medesimo. Insomma, anche su questo versante, l'esigenza di un senso: lo spostamento dello spazio del senso nella costanza di una esigenza di senso. L'*ulteriorità* è lo spazio dell'*oltre* il reale, dell'*oltre rispetto a questo reale*, il luogo di un senso che non vuole esser tale ma che, tuttavia, non può non esser tale.

Ed è con la sola *ulteriorità*, con un tale paradosso di esigenza di senso nella reiezione del senso, che potremmo connotare l'intera teoresi di Stirner. *Ulteriorità*, o meglio: *latenza di ulteriorità*. Certo: *ulteriorità* rispetto ad una realtà che si definisca richiamandosi a forme di generalità o che su di esse, oppure al margine di esse, si costruisca. Ma anche *latenza*, vale a dire non una proposta, né tantomeno un progetto. Con la proposta e/o il progetto, infatti, l'*ulteriorità* si indebolisce, viene di per se stessa meno, e le forme generali hanno di nuovo il sopravvento, tornando a definirsi secondo una "strutturale" universalità, nel loro "essere-forme", nel loro situarsi oltre l'individuo, nella loro nichilistica distanza dalla vita.

Giuocata tra *ulteriorità* e *latenza*, tra reiezione di un senso e continuo, inarrestabile spostamento di luogo del senso, tra esigenza di annientamento di ogni senso ed impossibilità di un tale annientamento medesimo, la teoresi di Stirner giunge così a mostrarsi come centralità di una eccentricità assoluta, come stabilizzazione di una inarrestabile erranza, e, al contempo, come irriducibilità ad ogni tentativo, ad ogni aspirazione, ad ogni ricerca di generalità e/o di universalità categoricamente stabili. Nella reiezione di ogni senso, il senso di questa teoresi risiede *oltre* le forme, ed è tale da determinare se stesso in quanto negazione non *di una* forma ma *della* forma: la forma viene sottoposta al vaglio distruttivo della critica radicale ³, il suo senso naufraga in un dubbio iperbolico, si infrange sull'u-

³ Quasi un lontano punto di raccordo, un silente, diacronico collegamento tra gli hegeliani di sinistra e i franco-

nico senso di cui non si può dubitare, sulla infrangibile solidità di un centro con il quale si ha una sorta di “rapporto speciale”: il proprio io, oppure se stessi, la propria corporeità, potremmo dire la propria carne. La carne, la “mia carne”, non è una forma, bensì è centro di per sé *per-me*. Non è sulla propria carne o al margine di essa che possono edificarsi proposte e/o progetti, che possono determinarsi forme. Queste, al contrario, proprio perché forme, negano il Sé dell’io, la sua carne, cioè la “mia carne”, dunque me stesso. Le forme costituiscono un potere su di me, o per meglio dire, rappresentano il potere in quanto forma generale: il *discorso del potere*.

La teoresi di Stirner, così, nella sua latente ulteriorità, nella centralità di una irriducibile eccentricità, si connota come complessiva controtenenza rispetto a quel discorso ed alla pretesa di una eterna autoposizione, alla ideologica “naturalità” e sovrastoricità di questo, alla sua “immaterialità”, alla sua parvente “sacralità”, alla sua autoreferenziale “spettralità”. Il potere è forma e materia, ma anche la materia del potere è forma in quanto tale, semplice traduzione della forma, del discorso. I “dispositivi” materiali rappresentano questa traduzione, il “corpo” della ideologica immaterialità – e, sottolineo, il *corpo*, non la *carne* –, il coagularsi in forme storico-esistenziali di un senso che si vuole a priori rispetto a quei dispositivi medesimi ma che di essi, consumandoli, si alimenta. Nel cuore di una modernità che va declinando per trasporsi e putrefarsi nella omologazione massiva dell’oggi, Stirner sa scorgere con chiarezza i segni degli imminenti olismi, delle globalizzanti ideologie. Si può fare riferimento, a tale proposito, all’organizzazione dei totalitarismi e delle democrazie di massa, al loro autoriprodursi, al loro reiterarsi, come unici depositari di senso, attraverso il consumo e la scarnificazione dell’*éthos* e dei suoi abitanti.

La visione normale, il concetto ordinario di realtà, riflette la rete simbolica, immateriale, del discorso del potere, ed in esso si riflette a sua volta; e questa rete simbolica, immateriale, costituisce proprio un ordine di precedenza rispetto alla vita della “mia carne” e, dunque, costituisce la situazione medesima di esistenza, quell’*éthos* originario in cui l’ente si trova “gettato” e che egli, per parte sua, contribuisce a ripetere e a riprodurre.

Il soggetto individuale, il Sé, appare imprigionato in un processo nullificante che lo rende, ad un tempo, attore ed ostaggio, iscritto in relazioni tra enti e forme esistenziali sostanziate di nulla. Il discorso del potere, co-

sì, si articola nelle sue pratiche materiali come organizzazione, violenta per sua natura propria, di enti scarnificati ed assume, proprio in quanto discorso, la valenza simbolica e la formalizzazione linguistica e concettuale, immateriale, della forma scarnificata, la figura del corpo e della mente di un nulla. Insomma, né più né meno che il quadro sociale, politico, culturale, di senso che la nostra epoca sta vivendo, né più né meno che il globale dislocarsi e strutturarsi di una “soggettività tecnica” che scarnifica le individuali soggettività riducendole al nulla della riproduzione e del consumo e rivestendole, nonché se stessa rivestendosi, con gli stracci di una presunta immaterialità.

Ancóra una volta è proprio nella reiezione di un senso generale al di là dei fatti, delle cose, del “reale”, che Stirner sa indicare il senso preciso di quest’epoca, della nostra modernità e del suo pensiero, del suo paradigma di cultura e delle sue pratiche materiali. Quella *latenza di ulteriorità* di cui si diceva è possibile grazie alla assunzione di un punto di vista che, nel porsi al di fuori della storia, o della narrazione storica, consente di leggere e cogliere il significato ultimo dei fatti storici stessi, che nel tentativo di porsi al di fuori del discorso moderno, del discorso della metafisica e del potere moderni, riesce a cogliere il senso di quel discorso e di quella metafisica.

Nella nostra epoca, la “immaterialità” si fa pubblica opinione, cultura di una massa omologata. In quest’epoca c’è bisogno – per ragioni etiche, di riconoscimento di sé in quanto sé, e di sé in quanto relazione – di un senso di latente, tendenziale ulteriorità. In quest’epoca in cui ideologicamente si dichiara la morte delle ideologie ed in cui il “discorso del potere” viene progettandosi come immaterialità di ciò che invece è materiale e come realtà di quel che invece è semplice immagine autoreferenziale che occulta quel materiale stesso, c’è bisogno di una iconoclastica pulsione di *oltre*, che sappia mandare in frantumi proprio quella immagine scotomizzante e a sé riducente ogni senso di “eternità”, “naturalità”, verità in quanto evidenza condivisa da tutti. C’è insomma bisogno di una parola eteroclitica e di un gesto irriducibile al “tutti”, di una parola che non si può non ascoltare, accompagnata com’è da quel gesto non condiviso, appunto irriducibile al “tutti”. Questa parola, così, si unisce ad un atto pulsionale, ad un *oltre* che si dà nell’atto medesimo, al di fuori di ogni pro-getto. Una parola che in quanto atto pulsionale risulta appunto in tensione con ogni pro-getto, *latenza-di-oltre* aliena da promessa o prospetto e che si pone eccentricamente rispetto a quella violenza sull’individuo che la parola categorizzata, la parola “pro-getto” (o “promessa”, “prospetto”), proprio

perché rinvia a categoria, e dunque a forma, non può non implicare. Una parola, allora, che si unisce al gesto «orribile, sguaiato, millantatore, smargiasso», al gesto di «uno zotico», di «un egomane», evidentemente di «uno psicopatico grave», di «uno che a voce alta e sgradevole va gracchiando: “Io sono io, nulla mi importa oltre me stesso”»⁴. Si tratta del gesto “fuori-scena” di un tipaccio che proprio per questo cattura l’attenzione obbligando all’ascolto e rompendo l’unificazione massiva; si tratta del gesto che si fa parola a sua volta.

In quest’epoca, allora, c’è bisogno di Max Stirner poiché solo un tipaccio del genere, che nulla progetta, promette, prospetta e propone se non se stesso, che ha il pudore rarissimo di non pretendere di insegnare qualcosa a qualcuno per orientarlo verso l’una o l’altra prospettiva, può forse rappresentare la possibile interruzione di una monosignificanza esistenziale in sé priva di senso però riempita artificiosamente da un senso surdeterminato – l’ “immateriale” infatti sovrasignifica se medesimo con dati religiosi, istituzionali, pedagogici, con immagini di sogno sociale e politico, con utopie di benessere e/o di austero sacrificio e così via –. Stirner può rappresentare la deviazione da quella ideologica cultura della “immaterialità” che sempre di più ci rinchioda nell’angusta cella della soggettività tecnica, che sempre più ci confina nel ruolo depersonalizzante di “ostaggi” del discorso.

«In questo momento Max è l’unico che mi fa visita nella mia cella. Questo, da parte di un egoista rabbioso, mi commuove profondamente»⁵. In una cella, bisogna pur dire, ben arredata e stracolma di inutili *gadget* mediatici, di idioti *slogan* politici, di criminali proselitismi fideistico / religiosi, di dabbenaggini sociali, di *comfort* luccicanti. Ma come direbbero quei filosofi tedeschi di cui Stirner è irrisconoscete debitore, di Hegel fra gli altri – e sopra tutti gli altri – e di Feuerbach – che pur dilleggia –, ciò che luccica è anche ciò che “pare”, che sembra essere ma che non è, è *Schein*, mera *parvenza*, nonché, aggiungiamo, la lucente aureola del santo (*Heiligen-Schein*). Stirner è probabilmente brutto e antipatico, le sue parole sono dirette, “corporee”, quasi escrezioni fisiologiche, la sua prosa è approssimativa, ma il suo messaggio è chiaro e la sua vicinanza, in questa nostra brillante e superflua cella, è appunto “commovente”. Chi ci viene a trovare e ci parla è un pensatore un po’ sgangherato e gracchiante, ma dallo sguardo lungo e penetrante, che sa andare nel profondo e vedere nel

⁴ Espressioni in C. SCHMITT, *Ex Captivitate Salus*, trad. it. di C. Mainoldi, Milano, Adelphi 1987, p. 83.

⁵ *Ivi*, p. 84.

buio, senza arrestarsi alla luccicante evidenza. Stirner riesce a scorgere gli spettri nascosti negli anfratti riposti del mondo-cella. Lui per primo, e per quel che gli importa soltanto lui, si sente circondato da spettri, dai fantasmi del discorso del potere, e ci comunica questo suo saper scorgere una situazione di globale desoggettivazione personale, consentendoci, in tal modo, di vedere quel che altrimenti forse non riusciremmo a vedere con altrettanta luminosità. Gesto involontariamente generoso! Stirner fa i conti con l' "immateriale". Il suo mondo è un mondo di spettri surdeterminati, corporizzati, fatti di sangue esangue, di corpi scarnificati, di ossa ridotte in polvere. I suoi due spettri più grandi li chiama "Sacro" e "Liberalismo" e li declina in differenziate articolazioni, diverse per parvenza ma eguali per sostanza. *Oltre* questi spettri vi sono un sangue che fluisce, dei corpi di carne, delle ossa che sostengono individui viventi. Per questi motivi c'è bisogno di Stirner, individuo e paradigma, modello, per così dire, di "ulteriorità". Stirner è la nostalgia e la delusione, ad una, della mitica originaria dimora, ma è anche, e proprio per questo, il viaggio alla scoperta di *terrae incognitae*. Per il comunismo, il liberalismo, le democrazie di massa, il fascismo, gli stati, le religioni (sia quelle confessionali che si affidano ad un qualche Dio, sia quelle "atee" che si affidano a un qualche Non-Dio) Stirner è il pericoloso, inquietante e perturbante ignoto dei Romani: *hic sunt leones*. Ed i leoni, come si sa, hanno robuste zanne, corpi possenti ed una luminosa criniera che rifulge come un'omerica risata quando di dosso si scrolla con forza ogni residuo ectoplasmatico.

Stirner ruggisce come un leone, oppure gracchia come una cornacchia, e con questo suo ruggire o gracchiare ci dice che aldilà degli spettri ci sono delle zanne e dei rostri che possono, se vogliono e se ne hanno la forza, mordere e smembrare quel mondo in cui dalla nascita, senza nostra decisione alcuna, siamo gettati, e ci dice che ci sono delle teste che se vogliono, se ne hanno la forza e la spregiudicatezza, possono scrollare via l'idea stessa di una fantasmatica immaterialità.

Il Sacro e il Liberalismo: due grandi universali, due generalissime categorie onnicomprensive, due termini-concetti che giungono a sovrapporsi e a coincidere. "Sacro", "religioso" è tutto ciò che mi sovrasta: dio, uomo, comunità, lo si chiami come lo si voglia chiamare. Sacro è anche il Liberalismo, con le sue idee di stato / concorrenza / libertà, e sacro è il comunismo, con le sue idee di comunità / lavoro / società e ancora e soprattutto stato. Il comunismo, anzi, è ciò che vi è di più sacro, poiché il comunismo non solo è culmine del Liberalismo ma anche culmine del cristianesimo. La "lotta" nei confronti del Sacro non è perciò semplice lotta nei confron-

ti di dio e/o della chiesa, ma anche nei confronti del Liberalismo, del comunismo, delle loro istituzioni. La lotta è nei confronti di tutto ciò che come un fantasma «aleggia sopra la mia testa», che crea in me timore e rispetto e che con questo timore e rispetto si automantiene, si riprende e si ripete. La lotta dunque è nei confronti dei «fantasmi»: senza timore e rispetto essi decadrebbero poiché il parvente sapere che incarnano mostrebbe l'oscuro lato del nulla, la sostanziale insussistenza.

Certo, uno sguardo iconoclastico sa ben scorgere la dimensione mistificante e oppressiva del feticcio, ma non altrettanto bene sa scorgere la situazione complessa in cui il feticcio si situa e che di per sé contribuisce a definire e di cui, a un tempo, risulta sintomo. Uno sguardo iconoclastico può cioè essere in grado di scorgere la dimensione mistificata, disindividualizzante e depersonalizzante del potere in quanto discorso, ma altrettanto bene non sa scorgere, di questo discorso, la complessità delle declinazioni materiali, né la complicatezza del suo apparire nelle pratiche della quotidiana esistenza. Ed è proprio questo il limite maggiore di Stirner.

Per noi che oggi leggiamo gli scritti di Stirner, interesse particolare riveste la sua interpretazione del Sacro come Liberalismo, poiché nel Liberalismo si coagula un complesso e differenziato polisenso, poiché oggi quel polisenso è il connotato peculiare della ideologia dell' "immateriale", della alienata soggettività tecnica, del discorso del potere appunto.

Nell'*Unico*, e nei cosiddetti "Scritti minori" (le celebri *Kleinere Schriften*, così titolate e curate da quell'altro singolare tipo che fu il poeta scozzese John Henry Mackay, anarchico e stirneriano convinto – non è forse "commovente" anche il fatto che l'egomane Stirner sia addirittura riuscito a "creare" un esegeta-discepolo postumo?), il Liberalismo è categoria amplissima che giunge a comprendere l'intero pensiero politico-sociale della modernità: questo pensiero troverebbe la propria origine nella rivoluzione francese. La distinzione del Liberalismo in «politico», «umano» e «sociale» risulta forte nella parvenza ma debole nell'essenza: le tre forme del Liberalismo partecipano infatti, tutte, di una medesima cultura, quella del «dominio». E in tale cultura politico-sociale del «dominio», del discorso del potere, il «liberalismo politico» rappresenta la forma "classica" del Liberalismo in quanto tale, la tradizione concorrenzialista, mercantile e statalista; il «liberalismo umano» rappresenta, invece, la declinazione di un generico umanitarismo, di un filantropico egualitarismo, di discendenza soprattutto feuerbachiana; il «liberalismo sociale» è, in ultimo, ciò che correntemente viene chiamato socialismo e/o comunismo e che in tal modo anche Stirner chiama. Con il Liberalismo, dunque, si pone a

problema l'epoca moderna su un versante direttamente politico e sociale. In altre parole, si pone a problema la cultura del «dominio» moderno, del moderno discorso del potere.

Il che, evidentemente, implica una distinzione con la cultura del «dominio» propria degli antichi. Ma si tratta, anche in questo caso – come vedremo ampiamente nel corso del lavoro –, di distinzione debole, formale, da cui comunque il Liberalismo è segnato: appunto come discrimine tra due grandi epoche (assenza o, invece, pervasiva, potremmo dire “colonizzante” presenza). Questa distinzione si incentra sulla posizione antica e sulla reinterpretazione liberale-moderna di una categoria ermeneutica tipicamente stirneriana, quella di «gerarchia»: un antico dominio gerarchicamente strutturato, ed un moderno dominio, anch'esso gerarchicamente strutturato, secondo le figure plurali di un “liberalismo” che viene smarrendo le proprie peculiarità epocali per espandersi a modello di lettura generale, aldilà delle differenti formazioni storiche. Nello specifico, si passa, con la modernità, da una configurazione *direttamente teologica* della «gerarchia» ad una configurazione *indirettamente teologica* di quella medesima gerarchia. La gerarchia è il Sacro, *la forma e la forma in quanto senso*, l'anteposizione agli individui, la sovrapposizione di un universale: dalle divinità degli antichi alle “divinità” del Liberalismo moderno. Che nella modernità questa sacra e dominante gerarchia, corrispondentemente alle sue declinazioni in “politica”, “sociale” ed “umana”, anteponga e sovrapponga agli individui lo stato (o la legge), la società (o l'associazione dei lavoratori), l'uomo (o l'umanità), poco cambia sul piano della reale esistenza dei singoli. E, del resto, potremmo anche notare, con l'entrare in scena delle divinità moderne quelle antiche non recitano certo una parte di occasionali comparse, ma al contrario rivestono un ruolo da coprotagonisti: dio si affianca allo stato e vi si amalgama, così come si affianca all'uomo e alla società dei lavoratori, e vi si amalgama, al punto tale che quando dio si fa uomo e società dei lavoratori, questa società medesima, la comunità del Liberalismo sociale o comunismo, celebra i suoi fasti come «società degli straccioni», come negazione totale ed assoluta – in nome di una divina e fantasmatica universalità rappresentata dall'uomo lavoratore – della singolare individualità, della differenziata unicità propria, della personale proprietà di sé. Il dio congiunto alla società, oppure il dio secolarizzato, nonché la società sacra, divina in quanto tale, inaugurano una nuova figura storico-mondiale. Un inedito protagonista calca la scena del mondo: *lo straccione*, colui che si riconosce come individuo solo nella misura in cui si disconosce come individuo, cioè solo

nella misura in cui perda la proprietà di sé, si faccia massa, si omologhi ed omogeneizzi. L'individuo continua, così, al pari che nelle epoche dell'antichità, a non dimorare presso se stesso, la proprietà di sé a se stesso continua ad esser disconosciuta: la sua singolarità propria è ridotta in brandelli, e con brandelli, con stracci, egli copre il proprio corpo e costruisce il proprio pensiero, poiché è solo nel suo esser ridotto a brandelli e stracci che la divina società del Liberalismo, ed in essa, la divina società del Liberalismo sociale, del comunismo, lo riconosce appunto in quanto individuo. Il che naturalmente si può applicare, per noi che *oggi* leggiamo Stirner, all'intera organizzazione del mondo, agli epifenomeni di quella immateriale "soggettività tecnica" che prendono il nome non solo di comunismo, ma anche di fascismo, di democratismo, di globalismo ed anti-globalismo, insieme ai loro corollari giustificativi di carattere metapolitico e metaetico.

Se questo è l'esito di un percorso – hegelianamente necessitato – che Stirner disperatamente scorge a fine della storia – a meno che forza e potenza individuale ribelle non ne invertano il "destino" – vi è anche una scaturigine, un vizio originario. Questo vizio ha una data ed ha un luogo precisi, a cui si è fatto incidentale cenno: 1789, Francia. Ed ha un nome preciso: *rivoluzione*. L'origine rivoluzionaria del Liberalismo, il cui esito è appunto la società degli straccioni, marca anche il suo inestinguibile "vizio": con la rivoluzione, non solo con quella francese, ma con la rivoluzione in sé e per sé, la sostituzione delle gerarchie mondane alle gerarchie celesti lascia inalterata la sussistenza della gerarchia in quanto tale. La *rivoluzione*, infatti, mai è affermazione dell'individuo ma sempre e solo affermazione di forme generali, quindi di dominazioni; il Liberalismo sociale, il comunismo, la rivoluzione che esso propone, di conseguenza, è, ancora una volta, forma sovraindividuale, prospettiva di nuove dominazioni, di una nuova gerarchia, appunto. Perché, dunque, preferire una forma di dominio, di gerarchia, rispetto ad un'altra? Il problema è il dominio in sé e per sé; oltre questo può esservi solo la *ribellione*, la *rivolta*, la sollevazione individuale, una radicale indifferenza nei riguardi di qualsivoglia potere, una indifferenza che renda impermeabili al contenuto alienante, de-individualizzante, de-soggettivante, che al discorso del potere e che alle logiche rivoluzionarie di controtendenza, nondimeno anch'esse interne al discorso del potere, è connaturato.

Il Liberalismo è quell'ideologia spettrale, quell'immateriale regno di fantasmi che si fa carne e sangue proprio grazie alla linfa vitale che suggerisce dagli individui realmente di carne e di sangue. La legge, la comunità,

l'uomo altro non sono che gli *incubi* – in senso proprio etimologico – che si distaccano da quel regno di spettri e che aleggiano sulla testa dei dormienti, opprimendoli con il loro peso. Ma nei dormienti, nel loro giacere in mezzo alle febbrili fantasie da tali incubi provocate, di tanto in tanto scocca una scintilla, quella della individualità propria: il suo divampare dissolverà il regno spettrale con i suoi incubi incantatori, e l'individuo potrà sorgere come proprietario di se stesso, appunto come *Unico*, come singolo «in carne ed ossa» (*leibhaftig*), autolegittimantesi e non legittimato dal riconoscimento dei suoi “stracci”. Potrà sorgere come *assoluta differenza*, come differente identità di sé con sé, aldilà di ogni comunanza o di generica identità.

Stirner arriva a simili conclusioni non certo movendo da nulla o ponendo la sua causa su nulla, come invece pretende, bensì movendo da Hegel e ritrovando la propria «causa» efficiente, le proprie radici ultime, in Hegel – del resto, anche in questo, molto aderente al misconosciuto “maestro”, il quale non pretendeva, forse, di costruire una filosofia senza presupposti? –. Quella hegeliana «lotta per la vita e per la morte», così come si legge nella celebre figura fenomenologica della signoria-servitù, e che appunto nella realtà del conflitto evidenzia la capacità medesima di una individuazione personale attraverso una differenziazione dall'altro-da-sé, rappresenta l'archetipo, il modello originario, delle posizioni di Stirner, e trova nell'*Unico*, ed in particolare nelle pagine critiche del Liberalismo sociale, il più pieno sviluppo e la più chiara esplicitazione. Una radice filosofica che contribuisce, non certo marginalmente, alla cultura del dominio, ma che, in virtù delle sue feconde contraddizioni e del poderoso impianto teoretico che la sostiene, sa aprirsi in se stessa, uscire fuori da sé⁶ e fruttificare nella potenza liberatrice ed emancipatrice della concezione stirneriana, trasgressiva di ogni pretesa normalità e radicalmente antagonista nei confronti di ogni logica di normalizzazione. Su questo versante, il limitarsi di Stirner alle dimensioni immateriali del discorso del potere e la sua capacità, soltanto marginale, di scorgerne le articolazioni nelle pratiche dell'esistenza, congiunta ad una appena accennata prospettiva di “proposta”, si mostra non come debolezza – secondo quanto prima si sottolineava – bensì come elemento di forza.

L'ulteriorità del modello-Stirner risiede proprio nella latenza, nella flebile proposta, nella silente, ma pervadente, domanda che un orecchio attento sente riecheggiare di continuo nelle pagine dei suoi scritti: “come

⁶ Cfr., a questo riguardo, il mio *Esperienza del tempo. Studio su Hegel*, cit., *infra*.

Introduzione

uscirne?”), senza tuttavia voler fornire risposte che inevitabilmente reitererebbero una logica già sperimentata con la spettralità degli universali “sacri” e “liberali”. Per comprendere fino in fondo la forza di un proposta che non è *stricte* una proposta, può essere utile rileggere le pagine di Horkheimer e Adorno, scritte esattamente a cento anni di distanza dalla pubblicazione dell’*Unico e la sua proprietà*:

Sospetta, è vero, non è la descrizione della realtà come inferno, ma l’esortazione standardizzata ad uscirne. Se il discorso, oggi, deve rivolgersi a qualcuno, non è già alle cosiddette masse, né al singolo, che è impotente, ma piuttosto a un testimone immaginario, a cui lo lasciamo in eredità perché non scompaia interamente con noi ⁷.

La forza, insomma, della “proposta” di Stirner consiste nella debolezza di questa proposta medesima, nel suo limite esclusivamente critico-reiettivo di una ideologica immaterialità, nel suo risultare sola istanza testimoniale, nel suo essere messaggio-in-una-bottiglia. Ma di un’istanza del genere c’è assolutamente bisogno: anch’essa insufficiente nel definire una prospettiva etica e di verità, nondimeno preconditione essenziale, nel suo richiamarsi alla centralità dell’individuo responsabile e consapevole, per una tale prospettiva. Stirner è una «miniera di uranio» incapace di esplodere, oppure, più esattamente, *che non vuole esplodere*, poiché ad esplodere sono le rivoluzioni, le autonegazioni del discorso del potere che tramite queste ripropone se stesso. Eventualmente è una «miniera di uranio» che “implode”, che fa fisicamente “massa”, che si pone come infrangibile argine di indifferenza verso ogni discorso, ogni gerarchia e ogni dominio. La sua indifferente ribellione è la «miniera di uranio» che nell’implodere non provoca macerie dal momento che, di per se stessa, è quella terribile energia che già si è trasformata in macerie, nella massa di «macerie dell’autodissoluzione della teologia tedesca e della filosofia idealistica» ⁸.

Sulla sommità di questa massa di macerie, Stirner ruggisce appunto come un leone o gracchia come una cornacchia. In ogni caso sa farci vedere che si tratta appunto di macerie. Il suo gesto sguaiato è l’urlo di chi grida: guardate, quel che ritenete vero, reale, eterno, immortale, sacro, morale è solo un campo di macerie. Ma è solo da qui, se ne avete voglia, se vi piace farlo, se ne avete la forza, la potenza, la spregiudicatezza, che potete partire ... per andare dove è affar vostro!

⁷ M. HORKHEIMER e TH. W. ADORNO, *Dialettica dell’illuminismo* (1944), trad. it. di R. Solmi, Torino, Einaudi 1982, p. 273.

⁸ C. SCHMITT, *Ex Captivitate Salus*, cit., p. 83.

I

LO SPIRITO DEL TEMPO E L'ANNICILIMENTO DELL'INDIVIDUALITÀ

La formazione hegeliana di Max Stirner, insieme all'esperienza maturata nell'ambiente dell'hegelismo di sinistra, trova nelle corrispondenze giornalistiche degli anni 1842-'43 ¹ adeguata immagine. Su uno sfondo hegeliano, filtrato soprattutto dalla critica di Bruno Bauer ², viene definendosi quella che nell'*Unico* si organizzerà come una vera e propria filosofia della storia, come una teoria del divenire storico che nell'individualità unica ed irriducibile trova punto di scaturigine ed esito finale.

Sulla linea Hegel-Bauer, l'intero processo di formazione dell'umanità e della individualità, nonché il senso stesso dell'umanità e dell'individualità, è, per lo Stirner di questi anni, il divenire di una spiritualità che nel mondo si fa presenza, o forse meglio, che si fa presenza in quanto mondo. Lo spirito, cioè, poiché «spirito nel mondo», *Weltgeist*, è quella ontologica identità che, presentificandosi in singolari enti mondani, si mostra, proprio nel suo divenire-in-sé-fuori-di-sé, quale sanzione di una differenza ontologica che afferma e coglie se medesima nel proprio presentificarsi in quanto mondo e in quanto enti del mondo. E appunto in quanto divenire nel mondo, in quanto essere *Weltgeist*, lo spirito è, nel mondo, tempo del mondo, tempo di sé nel mondo, differenza temporale in una identità eterna. Sotto questo profilo, il *Weltgeist* è anche *Zeitgeist* («spirito del tempo»): il tempo è spazio, e lo spazio risulta impensabile senza tempo. Le forme che lo spirito assume nel proprio divenire spazio-temporale connotano del tutto un'epoca, configurandola quale momento di un progredire necessario tendenzialmente orientato ad una acquisizione di co-

¹ Gli articoli del 1842 comparvero sulla «*Rheinische Zeitung*» e sulla «*Leipziger Allgemeine Zeitung*», tranne la recensione al libro di Bruno Bauer, *Die Posaune*, pubblicata sul «*Telegraph für Deutschland*», e lo *Streit* contro i membri della Chiesa Berlese, comparso in fascicolo autonomo presso l'editore Binder di Lipsia. Gli articoli del 1843 comparvero, invece, sulla «*Berliner Monatsschrift*».

² Bruno Bauer rappresenta costante riferimento per Stirner che, in queste corrispondenze, ne assume, di frequente, il medesimo stile espositivo. Bauer è per Stirner il pensatore che ha portato a compimento il sistema di Hegel, che lo ha liberato da incrostazioni anacronistiche e che, quindi, ha indicato le modalità per una lettura non «conservativa» della riflessione del maestro.

scienza sempre maggiore, ad un accrescimento di conoscenza: lo schema, insomma, di un fenomenologico transitare dall'esser-noto all'esser-conosciuto, dall'opinione alla verità.

Zeitgeist rinvia a *Bewußtsein* (coscienza) e a *Selbstbewußtsein* (coscienza di sé o autocoscienza) e ne fa da sfondo. Quest'ultima, a sua volta, indicante la forma spirituale dominante in un periodo storico determinato, fa da sfondo alle altre. *Bewußtsein* sta a significare il conformarsi dell'individuo allo *Zeitgeist*, la consapevolezza che l'individuo ha dello spirito del tempo presente. *Bewußtsein* è, in altre parole, percezione della spiritualità contemporanea a chi percepisce, comprensione del differenziarsi dello spirito nel tempo e nel mondo presente, adeguata conoscenza di una tale presente presenza, figura "fenomenologica" del divenire della spiritualità, momento sempre progressivo della agnizione di un vero, di una coincidenza del differente con l'identico che nel *Selbstbewußtsein* trova espressione compiuta. Nel passaggio dal *Bewußtsein* al *Selbstbewußtsein* si definisce una *Wahrheit* quale attuazione in una sorta di hegeliana *Wirklichkeit* di una altrettanto hegeliana *Realität*. Tuttavia in Stirner, già a questo livello, si può rilevare un primo iniziale scarto dalla riflessione del maestro, uno scarto che si registra proprio nell'accentuazione del dato coscienziale, della soggettività individuale rispetto ad una centralità invece attribuibile al generale oppure universale (*allgemein*). In Stirner, insomma, ed appunto in linea con la lettura baueriana, si insiste non tanto su *Wahrheit* e su *Wirklichkeit* quanto su *Bewußtsein* e su *Selbstbewußtsein*, quali presenze di una verità nell'individuo in sé e per sé, quali referenze alla singolarità dell'ente nella costruzione/comprendimento del sapere filosofico stesso. Come è evidente non vi è equivalenza tra *Bewußtsein* e *Selbstbewußtsein*: se il primo segna nello spazio-tempo del mondo la consapevolezza del farsi presente presenza dell'identità di fondo, il secondo segna la consapevolezza del ripetersi di questa identità in tutti gli enti del mondo al di là delle epoche del mondo. Se l'ente cosciente comprende, nel divenire dello spirito, lo *Zeitgeist* del momento in atto, l'ente autocosciente ne comprende l'esito finale quale disvelamento di un vero che nello *Zeitgeist* è soltanto potenziale e che solo alla fine trova una coincidenza assoluta con la sua iniziale scaturigine, annullando, così, l'idea stessa di una temporalità, per accedere direttamente alla dimensione eterna della verità dell'Essere – questa, che è comprensione della hegeliana *Wahrheit*, appartiene esclusivamente all'ente autocosciente. Lo spirito diviene per accrescimento di coscienza e conoscenza, attraverso il succedersi di forme di coscienza individuale man mano più perfette, più ricche di sapere,

sino, appunto, al finale *Selbstbewußtsein*.

L'interesse del discorso stirneriano, tuttavia, risiede non tanto nella posizione dell'idea di un accrescimento progressivo – idea che, appunto, è di diretta derivazione hegeliana –, quanto nella insistenza su ciò che ad esso si oppone; il che riscrive, sotto alcuni riguardi, la progressività e, potremmo dire, la progredente omogeneità hegeliana del farsi storico-mondiale della spiritualità. Il divenire dello spirito – il suo farsi presenza mondana – non è, infatti, per Stirner, lineare, né eguali sono gli enti individuali in cui esso si manifesta; l'identità si fa presenza in forme epocali differenziate e in individualità differenti per capacità e coscienza. Conseguentemente, la coscienza dello *Zeitgeist*, della forma in atto della spiritualità, non è eguale per tutti, non è di tutta l'umanità ma, in essa, solo di alcune individuali singolarità, solo di quelle differenze dell'identità in cui l'identità stessa si mostra pienamente. In generale, «i più» – il *Volk* – oppongono resistenza al principio spirituale, «rimangono indietro» rispetto ad esso, ne ritardano le possibilità di attuazione universale, di farsi, cioè, *Selbstbewußtsein*.

Il divenire dello spirito nel mondo è sempre storia di *Zeit-geister* diversi, vale a dire di momenti temporalmente dislocati del *Geist*. È dunque anche, appunto, storia dell'opposizione – della mancanza di coscienza del «nuovo» – allo *Zeitgeist* – il «rimanere indietro» –. L'individuo privo di una tale coscienza è individuo che «aliena» la propria essenza spirituale nel già-divenuto, che rimane indietro sulla strada del sapere assoluto, della liberazione, è individuo che si perde nel passato ³.

Il differenziarsi temporale dell'identità di fondo è anche differenziarsi di una “percezione” dell'epoca del mondo che situa i suoi protagonisti in spazi diseguali di cultura “politica”: i conservatori ed i progressisti, gli individui perduti nel passato ed i portatori dello spirito del tempo. È in questa prospettiva che dev'essere letta la recensione alle *Königsberger Skizzen* di Rosenkranz, esemplificativa dell'intera questione e sulla quale torneremo nella Conclusione di questo volume. Rosenkranz, non avendo compreso lo spirito del tempo, appartiene alla massa inconsapevole ⁴, ai

³ Temi, come si può notare, comuni a tutto il giovane-hegelismo e che, ad esempio, si ritrovano, con pari significazione, sia in Bruno Bauer che in Arnold Ruge che in Moses Heß: «i più», la massa, il *Volk*, come si osservava, non hanno consapevolezza della formazione spirituale dell'epoca in atto. Un tale consapevolezza è propria solo di pochi.

⁴ «L'umanità [*Humanität*] lo guida [Rosenkranz] certamente come innumerevoli altri in tutte le sue vie, solo che essa non si è personificata in lui, non è l'idea [*Idee*] che costruì di sé il suo stesso mondo, non è la sua unica e sola autocoscienza, il suo pieno Io, e perciò non ha nessun'altra energia che quella di dominarlo», *Königsberger Skizzen von Karl Rosenkranz*, in «*Rheinische Zeitung*», 26. Juli 1842, in *Max Stirner's Kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes: «Der Einzige und sein Eigentum» aus den*

«più». Il “ritardatario” Rosenkranz è rimasto “indietro” rispetto al procedere spirituale ⁵, si è cioè attestato ad una forma ormai superata del *Geist*, ad uno *Zeitgeist* anacronistico. Nel progressivo percorso verso il *Selbstbewußtsein*, Rosenkranz, come «i più», costituisce ostacolo.

Rosenkranz interessa a Stirner in quanto immagine di un conservatorismo politico e sociale che si scorge derivare da una forma incompiuta di sapere, non adeguata alla spiritualità in atto. Sotto questo profilo, Rosenkranz è emblema di una «massa» che, in quanto massa, risulta lontana dal sapere in atto, dal momento che risulta un insieme, per così dire, deindividualizzato (nella massa soggetto non è il singolo, ma la massa appunto) e dunque, proprio per questo, incapace di giungere al *Selbstbewußtsein*. La massa è sempre “conservativa” di un sapere trascorso. Solo il sapere in atto implica “liberazione”, o meglio, possibilità di una liberazione compiuta ove si pervenga all’autocoscienza che il sapere compiuto (la hegeliana *Wahrheit*) reca con sé.

La massa si perde nel passato, animata ed irretita in una *Sehnsucht* conservatrice la quale incarna – ed al contempo vi si assoggetta – forme spirituali ormai divenute. Ad essa si contrappongono i “progressisti”, i singoli pienamente consapevoli dello *Zeitgeist* del presente e che promuovono la penetrazione di un tale *Zeitgeist* proprio nella massa, per rischiararle la coscienza.

Per valutare la situazione di rapporti politico-sociali, di modelli culturali, di forme esistenziali ed esperienziali propri dell’epoca in atto ci si rapporta, dunque, ad un modello teorico costruito mediante una, per così dire, “antitesi di valori”: progressivo e conservativo, indicativi, rispettivamente, dell’omogeneo e del disomogeneo rispetto al presentarsi di un fondamento spirituale ⁶. In altre parole, la singola situazione viene ricondotta ad essenzialità spirituale, a dimensione sostanziale e – denudata dei suoi attributi «parventi» – viene posta in relazione con la spiritualità che nell’oggi si presenta. Ciò vuol dire, in generale, che una situazione non è progressiva o conservativa in senso assoluto, ma è l’una o l’altra cosa in relazione alla forma spirituale del momento determinato; o, più chiara-

Jahren 1842-1848, hrsg. von J. H. Mackay, Treptow bei Berlin, Bernhard Zack’s Verlag 1914, pp. 83-84; da qui in avanti, gli “Scritti minori” di Stirner verranno citati con la sigla KS.

⁵ KS, pp. 83-84. Si veda, anche, *ivi*, p. 81: «Si può anche rimanere indietro nel fluire del tempo e si diventa allora un abitante delle acque interne senza nuotare nei flutti dell’oceano».

⁶ Si veda, ad esempio, la critica nei confronti della Scuola Storica del Diritto di von Savigny: «Essa [la Scuola Storica del Diritto] e il suo capo non sono nient’altro che forme del nostro passato romantico, che ora giacciono appassite sul suolo di un fresco presente che germoglia e con il loro falbo colore malato contrastano in modo abbastanza bizzarro con il fresco verde di una nuova vita», articolo del 21 maggio 1842, in «Leipziger Allgemeine Zeitung», in KS, p. 107.

mente, che il contenuto della forma spirituale risulta sempre progressivo nel proprio tempo, viceversa conservativo quando il proprio tempo sia passato ma continui nel presente a sussistere.

Lo *Zeitgeist* determina, e proprio nel suo presentarsi, la figura di quella antitesi di valori. Di per sé fenomeno temporale di un Essere intemporale, differenza esistenziale di una identità ontologica, lo *Zeitgeist* si fa tempo e mondo, o per meglio dire, è tempo e mondo, nella misura in cui l'Essere appare nel proprio autonomo differenziarsi nel tempo e nel mondo. L'Essere si fa tempo e mondo, dunque, in quanto *Zeitgeist* (e in quanto *Weltgeist*), si distingue in sé per riprendere e ripetere sé, ed in questo suo distinguersi si ritrae per farsi spazio. Ma questo suo ritrarsi, questo suo distanziarsi in sé, questo suo creare in sé uno spazio all'altro-da-sé-in-sé dà costantemente luogo ad un movimento internamente conflittuale (un momento di sé in conflitto con l'altro momento di sé) che, proprio nel suo essere tempo e mondo, appare secondo una dialettica violenta e contraddittoria, non ricomponibile. Lo *Zeitgeist*, insomma, è estrinsecazione in un'epoca storica di un principio spirituale, il quale subentra, violentemente, ad un principio precedente, distruggendolo ⁷.

Si precisa così meglio quel che Stirner intenda per resistenza della massa, dei «ritardatari», alla realizzazione del nuovo principio. Lo spirito, per manifestarsi, deve annichilire il «vecchio», distruggere l'anacronismo. La storia, perciò, è storia di conflitti, di lotta fra principi. Nella contraddizione ⁸ tra vecchio e nuovo è sempre il nuovo, alla fine, che prevale, e questo perché esso è portatore di contenuti di coscienza e di sapere più elevati e completi ⁹.

⁷ «C'è qualcosa di grande in un uomo che sa morire. E, d'altro canto, c'è qualcosa di grande in un principio che docilmente accoglie il colpo mortale dalla mano di un principio più alto: la vita si spegne, però l'onore resta [...] Ma infinitamente disgustoso è un uomo decrepito che di fronte all'ultima ora trema, un principio appassito che incontra cuori deboli ad assicurargli la vita [...] Chi lotta per l'onore non bada alla vita; ma chi lotta per la sua vita, non bada all'onore. Perduto l'onore, perduto tutto!», *Die Lebenslustigen*, in «Leipziger Allgemeine Zeitung», 5. November 1842, in KS, pp. 212-213.

⁸ In Stirner, come in Marx, la dialettica hegeliana vien «riformata», ridotta a conflitto privo di mediazione: la contraddizione contempla solo due momenti, l'uno dei quali destinato a soccombere, e non prevede, dunque, un hegeliano *tertium conciliativum*.

⁹ L'idea dello storia come contraddittorio conflitto si trova ben espressa nell'articolo *Kunst und Wissenschaft*, in cui Stirner, quasi senza commento, trascrive, implicitamente sottoscrivendone le posizioni, passi del libro di Edgar Bauer, *Bruno Bauer una seine Gegner*, in cui questi difende il fratello dall'attacco mossogli da ambienti teologici ed accademici, rilevando, di quell'opera, la ineluttabilità e necessità, in quanto conforme allo *Zeitgeist*: «Il principio mostra tanta più energia, annuncia tanto più la sua forza interiore, quanto più è totale la distruzione che emana da lui [...] È [...] certo che ogni principio che nuovo entra in scena nella storia universale è vandalico. Ed è vandalico poiché deve proseguire fino alla sua più estrema attuazione [...] In questo suo tempestoso avanzare fino alla meta, esso diventa tanto più energico quanto più trova resistenza, anzi questa resistenza è necessaria per renderlo cosciente di tutta la sua forza. Il principio nel suo percorso, che la ferrea necessità stessa gli traccia, calpesta tutto ciò che non vuole seguirlo incondizionatamente; la distruzione che esso

Nel suo progredire, lo spirito, come *Zeitgeist*, dà vita a formazioni storiche via via più elevate, più ricche, appunto, di coscienza e di sapere: il cristianesimo, che rompe con l'antichità¹⁰, la Riforma protestante, che libera il pensiero dai vincoli antecedenti¹¹, l'illuminismo, che rivendica una dimensione universale dei diritti dell'umanità¹², la rivoluzione francese, che, contro la sussistenza della dicotomica relazione signori-servi propria delle epoche precedenti, rivendica la piena autonomia dei soggetti umani¹³, la filosofia hegeliana e, poi, giovane-hegeliana, che indica la strada per l'acquisizione dell'assoluta libertà spirituale, o meglio, che ne è, in quanto tale, l'espressione ultima e perfetta e di cui Stirner si considera rappresentante.

Un tale schema, che sotto molti riguardi si ripeterà nell'*Unico*, trova una organica sistemazione nel saggio *Das unwahre Princip*, del 1842, uno dei più importanti della produzione di Stirner. Il divenire storico-spirituale è successione di forme prima religiose, indi «umanistiche», in ultimo «razionalistiche», che si situano in opposizione alle configurazioni del pensiero precedente.

L'insistenza sulla dimensione mondana e temporale dello spirito (del suo apparire in quanto *Weltgeist* e in quanto *Zeitgeist*) non è tratto peculiare di Stirner: già Hegel, e appunto sulla sua linea Bruno Bauer (insieme al fratello Edgar), Arnold Ruge, Moses Heß, il Feuerbach di *Abälard und Heloise* (1834) e, in generale, l'intero hegelismo di sinistra, si muovono intorno a questa idea. Peculiare di Stirner è invece il costante riferire la presenza mondana e temporale dello spirito al profilo della singolarità individuale che, proprio nel suo esser *qui ed ora* (cioè nel mondo e nel tempo), appare come quello spirito-che-appare, appare, cioè, come quella differente identità spazio-temporale che rispecchia nello spazio-tempo il differenziarsi stesso dell'identità dell'Essere. In altre parole, Stirner non sa pensare all'Essere, allo spirito, a prescindere dalla sua umana «incarnazione». Ciò costituisce, probabilmente, il tratto più interessante delle cor-

avvia è spietata», *Kunst und Wissenschaft*, in «Leipziger Allgemeine Zeitung», 14. November 1842, in KS, pp. 226-227.

¹⁰ *Ivi*, p. 226. La ripresa dello schema filosofico-storico hegeliano è evidente, come evidente, del resto, è la riproposizione dell'idea tipicamente hegeliana del cristianesimo quale discrimine tra epoca antica ed epoca moderna. Cfr., al proposito, G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in G. W. F. HEGEL, *Werke*, hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1986, III, p. 16 e p. 24. Su questo punto mi permetto di rinviare a F. BAZZANI, *Esperienza del tempo. Studio su Hegel*, cit., in partic. pp. 9-10 *et infra*.

¹¹ *Das unwahre Princip unserer Erziehung oder der Humanismus und Realismus*, in «Rheinische Zeitung», in den Beiblättern zu den vier Nummern 100, 102, 104, 109, vom 10., 12., 14., 19. April 1842, in KS, pp. 238-239.

¹² *Ivi*, p. 241.

¹³ *Ivi*, pp. 238-239. Cfr. anche *Kunst und Wissenschaft*, cit., p. 226.

rispondenze qui esaminate, anche perché questo tratto, spogliato della sua dimensione spirituale, si mostra come una delle linee teoretiche che andranno a confluire nell'*Unico*, a definirne la struttura discorsiva stessa.

Ma tutto ciò, a ben guardare, costituisce anche un momento di non marginale vicinanza con la coeva riflessione di Feuerbach, così come questa viene delineandosi soprattutto negli scritti dal 1839 in poi (in particolare in *Das Wesen des Christentums*, del 1841). L'incarnarsi dello spirito è quell'essenza umana su cui Feuerbach fonda lo stesso rovesciamento ontologico della spiritualità hegeliana, definendo, in tal senso, una teoresi talmente efficace da influenzare gli sviluppi della riflessione di quell'intero ambiente giovane-hegeliano a cui Stirner guarda costantemente. Lo spirito stesso, del resto, è chiamato da Stirner, con pari valore semantico, anche «essenza umana [*Menschenwesen*]», oppure «essenza generica umana [*Menschengattungswesen*]», essenza spirituale dell'individuo e della *Gattung*, oppure *Gattung* in sé e per sé (*Geist oder Gattung*).

La nozione di *Gattung* si colloca sempre in posizione centrale nelle corrispondenze degli anni '42-'43, senza, però, che sia mai definita con chiarezza od univocamente: è spirito, come si diceva, ma è anche «essenza divina», ove «divino» significa «umano» oppure «spirituale», o anche «umano-spirituale». Sinonimi di un divino che viene perduto in quanto tale e al quale l'umano, oppure l'umano-spirituale, subentra in quanto «vero»; cioè vera essenza, nello stesso senso che a questa espressione attribuisce Feuerbach: la «vera» essenza «divina» è l'autentica essenza umana¹⁴.

Anche sotto questo profilo, l'insistenza di Stirner riguarda il momento individuale di quell'essenza, il farsi singolare differenza mondana, temporale, di una ontologica identità. L'idea di *Selbstbewußtsein*, se rapportata al dato mondano / temporale di quella differenziata identità nella singolarità umana, si viene articolando come *Autonomie*, *Autarkie* e *Willen* (volontà o volere). Tra queste nozioni vi è stretta implicazione, talora sovrapposizione: si ha autonomia nel momento in cui si è in grado di bastare a se stessi (autarchia), e si è autonomi ed autarchici quando si acquisisce la coscienza di sé quali portatori dell'essenza spirituale umana. Tutto ciò è comunque subordinato alla «libertà del volere», forma ultima e con-

¹⁴ Si vedano i seguenti passi: «Noi non crediamo più seriamente al vecchio Signore Iddio e se soltanto sapessimo come senza di lui il mondo abbia potuto nascere e sussistere, non avremmo più bisogno di questo presupposto del tutto infondato», *Gegenwort eines Mitgliedes der berliner Gemeinde wider die Schrift der sieben und funfzig berliner Geistlichen: «Die christliche Sonntagsfeier, ein Wort der Liebe an unsere Gemeinen»*, Leipzig, Verlag von Robert Binder, Januar 1842, in KS, p. 34; «Il sé è Dio, è il sapere se stesso, l'autocoscienza; questo solo è la verità, in cui tramonta la coscienza di Dio; dunque, viceversa: l'autocoscienza è la verità della coscienza di Dio», *Marheineke's Separatvotum*, in «Leipziger Allgemeine Zeitung», 31. Mai 1842, in KS, p. 119.

chiusa del pensiero, che consente di agire in maniera autarchica, autonoma ed autocosciente. È il volere che decide per l'autonomia, per l'autocoscienza, ma, al contempo, dialetticamente, sono proprio l'autonomia e l'autocoscienza che consentono al volere di voler decidere per l'autonomia e l'autocoscienza stesse. Si tratta del punto d'arrivo di un processo storico, umano-spirituale, di cui l'individuo è partecipe in quanto essenza umana, secondo un cammino che ripercorre le medesime tappe del dispiegarsi spirituale e che, appunto in questo suo dispiegarsi, incontra gli ostacoli dell'anacronismo, le forme di una coscienza "ritardataria". L'uomo si sdoppia tra un sapere che sa il "vero" ed un sapere che si ferma al semplice opinato; il suo volere in quanto tale si sdoppia tra il decidersi per il vero e il decidersi per quel che al vero si frapponne come ostacolo.

In *Kunst und Religion*, si legge:

Appena si sveglia il presentimento [*Ahnung*] che l'uomo ha in se stesso un aldilà, cioè che egli non si soddisfa nella condizione animale e naturale, ma che deve diventare un altro [...] appena quel presentimento si sveglia nell'uomo ed egli, in conseguenza di ciò, si spinge a dividersi e a sdoppiarsi in ciò che è e in ciò che deve diventare, tende ardentemente verso quest'ultimo, verso questo secondo e altro uomo, e non riposa fino a che non vede di fronte a sé la figura [*Gestalt*] di questo uomo dell'aldilà [...] L'impulso appassionato dell'uomo a non esser solo, bensì a sdoppiarsi, a non esser pago di sé, della sua naturalità, bensì a creare il secondo, l'uomo spirituale, questo impulso è soddisfatto dall'opera del genio [*Genius*] e lo sdoppiamento [*Entzweiung*] è compiuto¹⁵.

Hegelianamente, la *Entzweiung* sanziona una scissione tra "naturale" e "spirituale" – nell'*Unico* questo tema viene ripreso –, tra percezione di una esteriore spazialità e sentimento di una propria interiore spiritualità. Senza una *Entzweiung* spirito e natura si danno sì in quanto indistinzione, ma in quanto indistinzione semplice, astratta, non ricca di quelle determinazioni che proprio in quanto differenti risultano connotative di una identità. Si danno, cioè, nella indistinzione dell'universale astratto, negativo, semplice, non nella indistinzione "concreta", propria di una universalità che ha conosciuto, superandole, tutte le distinzioni. Tuttavia, per Stirner, il superamento dell'immediatamente naturale, lo "sdoppiarsi" in quanto tale, non è processo per così dire "automatico" che riguardi l'umanità nella sua totalità. Anche in tal caso agisce un volere che è autonomia ed autocoscienza – come si è osservato –. Si entra nella storia, cioè si decide per l'anacronismo o per lo *Zeitgeist*, grazie alla decisione cosciente del singolo individuo, o di singoli individui intellettualmente dotati, il *Genius*, l'in-

¹⁵ *Kunst und Religion*, in «*Rheinische Zeitung*», 14. Juni 1842, in KS, pp. 258-259.

dividualità forte e consapevole, che sa indicare «ai più» l'immagine di un'esistenza non meramente fisica bensì anche spirituale. La separazione tra «antichi» e «moderni», stabilita con il discrimine del cristianesimo nella *Phänomenologie*¹⁶, viene qui riscritta grazie alla referenza ad un lessico e ad una argomentazione tipici del neo-illuminismo giovane-hegeliano: vi sono, in ogni epoca, intellettuali (o «spiriti», *Geister*) che *vogliono* e che *sanno* oltre la media degli uomini – oltre la «regola uomo», oltre il «tipo uomo», per usare espressioni di Nietzsche¹⁷ – e che indicano agli altri uomini un percorso non anacronistico, bensì adeguato allo *Zeitgeist* e pro-teso allo *Zeitgeist* a-venire.

Tuttavia, la *Entzweiung*, la separazione dello spirituale dal naturale, quella scissione che nel tempo diviene tendenza e aspirazione di tutti gli uomini – grazie appunto all'azione del *Genius* –, ha in sé un vizio e un rischio religioso e teologico. Implica, infatti, la possibile alienazione della interiorità umana in una exteriorità situata su un piano sovraumano:

L'uomo sta di fronte a se stesso. Ciò che gli sta di fronte è egli stesso e non lo è: è il suo aldilà, verso cui scorrono ondeggiando tutti i pensieri e le sensazioni, senza raggiungerlo del tutto, ed è il suo aldilà, avvolto e inseparabilmente intrecciato con l'al di qua del suo presente. È il Dio del suo interiore, ma è al di fuori¹⁸.

La *Entzweiung*, dunque, può implicare il rischio della creazione di un divino, di un «celeste», di un sovraumano, a cui si subordina quell'individuo che non *vuole* e che non *sa* quanto invece *vuole* e *sa* il *Genius*. I «più», in altre parole, sono proiettati nel tempo della storia secondo forme anacronistiche, vale a dire asimmetriche rispetto alla spiritualità in atto: non si registra corrispondenza tra lo spirito umano e la sua presenza, fino al punto di scorgere una tale presenza come altra cosa (*al di qua*) rispetto a ciò che di questa è essenza, fondamento, spirito umano appunto. Questa essenza, conseguentemente, giunge a delinearsi come un aldilà «celeste» in inattuabile alterità. La *Entzweiung*, il necessario movimento di interna autoseparazione spirituale, viene pensata «dai più» come delineazione di sfere di realtà l'una altra dall'altra e viene esperita come scissione tra una interiorità alienata fuori di sé, e quindi offuscante la vera essenza spirituale dell'uomo, ed una tale essenza non più avvertita come propria. È que-

¹⁶ Cfr., al proposito, G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 16 e p. 24. Si veda, anche, F. BAZZANI, *Esperienza del tempo. Studio su Hegel*, cit., *infra*.

¹⁷ Cfr., al proposito, F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, ed. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, trad. it. di F. Masini, Milano, Adelphi 1993¹³, p. 33 e p. 175.

¹⁸ *Kunst und Religion*, cit., pp. 258-259.

sta l'origine di quell'alienazione di cui anche Feuerbach parla in termini pressoché simili: un meccanismo di pensiero ed un'esperienza esistenziale in cui i momenti del rapporto tra lo spirituale e la sua esteriore manifestazione risultano rovesciati. Il fenomenico appare come essenziale e l'essenziale stesso scompare, sommerso da immagini che gli sono estrinseche e che di fatto lo rappresentano tramite simboli (*Gott, Übermensch*) i quali, pur rimandando ad un contenuto umano, ipostatizzano contenuti di coscienza sovraumana o divina. La *Entzweiung*, così, configura una immagine esistenziale sdoppiata, scissa tra l'esserci interiore e l'esserci alienato dell'individuo in quanto tale ¹⁹.

La confluenza di gran parte dei temi tipici dell'hegelismo di sinistra nelle posizioni dello Stirner di questi anni è dunque, come si è ricordato, evidente. Originali, invece, sotto alcuni riguardi, appaiono le figure del *genio* e del *filosofo*, rappresentazioni della distinzione stessa rispetto all'anacronismo "dei più" e sfondo implicito per la costruzione medesima dell'immagine dell'*Unico*. Si assiste, anche in questo caso, ad un recupero del modulo hegeliano (anche grazie al filtro di Bruno Bauer), con un implicito richiamo alle forme stesse dello spirito assoluto: *genio* e *filosofo* non hanno eguale valenza, bensì si pongono su due livelli distinti: il genio si lega, principalmente, al momento estetico dello spirito, il filosofo, invece, a quello del sapere *stricto sensu*. Il genio, insomma, non è il talento filosofico – indicato con il termine *Philosoph* – bensì il talento artistico, il *Künstler*, posto ad un livello inferiore. Da notare, pure, che è soltanto il filosofo – e non l'artista, il genio – che può e deve morire, per trasformarsi in «più che filosofo» – espressione ricorrente nel '42-'43 –, in portatore di un sapere non più circoscritto allo *Zeitgeist* del presente, ma consapevole della spiritualità a-venire, ovvero portatore di un sapere che sa tradursi in *Willen* ²⁰, in un volere che è critica del *qui ed ora* e che, in quanto

¹⁹ In questo quadro, punto di svolta è rappresentato dalla filosofia di Hegel e dai pensatori della sinistra hegeliana; anch'essi, però, terminato il loro compito "disvelante", ristabilito, cioè, nei giusti termini il rapporto interiore-esteriore, devono essere superati, per dare spazio, finalmente, allo spirito assoluto, all'individuo ormai capace – acquisita coscienza della sua vera essenza spirituale – di autodeterminarsi secondo l'impulso del libero *Willen*: «Solo i filosofi possono morire e trovare nella morte il loro proprio io [*Selbst*] [...] Il sapere stesso deve morire, per sbocciare di nuovo nella morte come volontà; la libertà di pensiero, di fede e di coscienza, questi fiori splendidi di tre secoli, ricadranno nel grembo materno della terra, affinché una nuova libertà, la libertà del volere, si nutra dei suoi succhi più nobili [...] Con la filosofia si chiude il nostro passato, e i filosofi sono i Raffaelli del periodo del pensiero, in cui il vecchio principio si compie in un luminoso sfarzo di colori e diviene, ringiovanendo, da principio temporale principio eterno. Chi da ora in poi vuol conservare il sapere lo perderà; ma chi lo supera, lo otterrà. I filosofi soltanto hanno vocazione per questa rinuncia e per questa acquisizione; essi stanno davanti al fuoco fiammeggiante e devono, come l'eroe morente, bruciare la loro spoglia terrena, se lo spirito immortale deve diventare libero», *Das unwahre Princip*, cit., pp. 246-247.

²⁰ Convergenze, ancora una volta, con il Feuerbach dell'*Abelardo ed Eloisa* (cfr., ad esempio, L. FEUERBACH, *Abelardo ed Eloisa, ovvero lo scrittore e l'uomo*, ed. it. a cura di F. Bazzani, trad. it. di E. Holzheid, Firenze,

critica del *qui ed ora*, si mostra per esigenza di costruzione di un a-venire che genio e filosofo hanno il compito di porre in luce *oggi*, sì da realizzare quell'a-venire medesimo nella superiore coscienza di quei pochi che sappiano conformarsi alle figure ricche di sapere proprie di una spiritualità disvelata.

In generale, l'atteggiamento di Stirner, nel '42-'43, verso il contemporaneo è riassumibile nella convinzione – propria di tutta la sinistra hegeliana – di una non simmetria tra lo spirituale – il razionale – e l'esistente – il reale –, e nella conseguente richiesta di un adeguamento del mondo alla forma dominante del *Geist*. Il mondo, cioè, diviene pienamente reale solo nella misura in cui la figura dell'epoca in atto rifletta in tutto la forma della spiritualità compiutamente dispiegata. Tuttavia, sembra di capire da questi scritti – che giuocano sempre un po' ambiguamente con le nozioni stesse di *Geist* e *Zeitgeist* –, la forma compiutamente dispiegata dello spirito si dà solo quando non vi è più spiritualità nella sua presenza temporale, solo quando, cioè, lo *Zeitgeist* si scioglie nel *Geist*, nella eternità di questo. Sino ad allora, a rigore, il mondo è da considerarsi “irreale”; quel che appare come realtà è dunque solo una parvenza di reale, un reale privo di senso profondo e semplicemente riassunto nelle figure di quella che nell'*Unico* verrà chiamata disincarnata “spettralità”. Il disvelamento della spiritualità è appunto il conferimento di senso reale ad un mondo irreale, il compito che, come si diceva, si pone il filosofo, o il «più che filosofo», il quale sa tradurre la propria superiore coscienza nelle forme di un “volere”. Lo spirito, cioè, si dispiega compiutamente solo nel volere un senso: il senso di un reale al di sotto della realtà parvente, della irreale realtà.

La posizione che si delinea in queste corrispondenze, quindi, oltrepassa la distinzione stessa tra *Zeitgeist* ed anacronismo, dal momento che lo stesso parlare di *Zeitgeist* risulta insuperabile “anacronismo” se rapportato al dispiegarsi compiuto, atemporale, del *Geist* in sé e per sé, al volere-il-senso-di un reale in quanto *Geist*. Si sa il *Geist* del reale poiché lo *si vuole* in quanto senso di quel reale, e poiché quel volere rappresenta, a sua volta, il presentarsi temporale del *Geist*. Si sa il *Geist* quale senso, insomma, poiché è il *Geist* medesimo a volersi quale senso. Ogni epoca, dunque, è “irreale”, poiché ogni epoca sempre è forma temporale, *Zeitgeist*, appunto, del *Geist*. Però, simultaneamente, ogni epoca è “reale” poiché *in quell'epoca* il compiersi del *Geist* è proprio il volersi del *Geist* nelle for-

Clinamen 2006, p. 85), nonché assonanze con il più eminente antagonista dell'hegelismo, con Schopenhauer, che, ad esempio, scrive: «Proprio questo avverrà con la mia filosofia, poiché sarà appunto filosofia come arte», A. SCHOPENHAUER, *L'arte della musica*, ed. it. a cura di F. Crocetti, Firenze, Clinamen 2003, p. 33.

me di quell'epoca stessa, ma è anche il *sapersi* e il *volersi* del *Geist* che *si sa* e che *si vuole* oltre le forme di quell'epoca, cioè che *si sa* e *si vuole* quale senso profondo, eterno, compiuto, aldilà del proprio temporale presentarsi/nel proprio temporale presentarsi. L'anacronismo, allora, che denuncia Stirner, e che denunciano gli altri esponenti della sinistra hegeliana, risulta categoria ambivalente, mostrandosi tanto come un "restare indietro" rispetto a ciò che già di per sé è un essere indietro ("indietro" rispetto ad uno *Zeitgeist* che è "indietro", per così dire, rispetto al *Geist*) e come impossibilità stessa di un "restare indietro".

Ma se ad affermare esplicitamente e coerentemente l'irrealtà del mondo, insieme, tuttavia, anche ad un rigetto di qualsivoglia sapere/volere di senso, Stirner giungerà, come si è detto, proprio con *L'Unico*, con quell'opera che, nelle sue intenzioni, segna definitivamente il distacco dalle posizioni precedenti, nel '42-'43 il dato dell'irrealtà del mondo viene proprio giuocato sulla scorta di quella ambiguità, di quella non rigorizzazione della relazione tra termini e dei termini medesimi di *Geist*, *Zeitgeist* e anacronismo. Ciò non è casuale, né segno di debolezza teorica. Ciò, più semplicemente, è funzionale all'esigenza, del tutto pratica, di una critica sociale e politica: contro la situazione sussistente, si parla dell'anacronismo quale irrealtà di questa situazione, facendo intendere che la situazione reale è l'adeguarsi alla forma dello *Zeitgeist*, al quale, di fatto, si riduce il *Geist* medesimo. La situazione in atto, cioè, è mancanza, carenza, non pienezza di spirito, la quale si esprimerebbe nello *Zeitgeist* in quanto tale. È grazie a questa capriola teorica che Stirner definisce una opposizione di tipo radical-liberale nei confronti delle forme istituzionali contemporanee: principalmente nei confronti della Chiesa e dello Stato. La radicalità successiva, squisitamente teoretica, qui fa i conti con un assai più blando rigetto pratico del non simmetrico, reso possibile dalla voluta ambivalenza dei termini in giuoco e della loro relazione.

Il problema, su questo sfondo, è razionalizzare l'impropriamente detto reale, l'anacronismo rispetto allo *Zeitgeist*. Tutto ciò discende da una considerazione a cui, in precedenza, s'è fatto cenno: il contemporaneo è irreal poichè si dà uno scarto tra i livelli conseguiti dallo spirito e la loro ricezione da parte della maggioranza degli uomini. Il *Geist*, in altre parole, è assai più avanti che non la comprensione della forma spirituale propria dell'umanità. Come si è visto, sulla strada dell'autocoscienza e dell'autodeterminazione si frappone la non-intelligenza dello *Zeitgeist*, quindi la resistenza ad esso. Tale resistenza giustifica, tra l'altro, la possibilità che Chiesa e Stato hanno di sussistere nelle loro configurazioni in atto. Lo

Zeitgeist, dunque, è il razionale, la contemporaneità del *Geist* – la finzione di una eternità del temporale, potremmo dire –, il nuovo che emerge nella storia e che si incarna in una filosofia che lo esprime, l'hegelismo di sinistra. È necessario che questa nuova filosofia si diffonda nel mondo ed è necessario che coloro che ne sono i portatori, i *Freien*, usino i mezzi atti a tale diffusione, affinché la filosofia stessa divenga azione e il sapere divenga volere.

Ma chi sono questi *Freien*? I *Freien* sono l'avanguardia del processo di razionalizzazione ²¹, i geni, gli artisti, i filosofi che si situano oltre l'anacronismo dei "più". I *Freien* intervengono sul "reale" affinché lo *Zeitgeist* – in questo contesto declinato, con un ulteriore "salto" semantico, come il "nuovo" – possa compiutamente rivelarsi: si deve «introdurre nelle più ampie sfere della vita» la «filosofia moderna» ²², si deve, cioè, imporre il razionale al reale. A tal fine bisogna richiedere libertà di stampa, di parola, di insegnamento ²³. Se si richiede un qualcosa, vuol dire che questo qualcosa non c'è, e questo qualcosa che non c'è è appunto il "nuovo". Se il "nuovo" è il razionale, se, in altri termini, libertà di stampa, di parola e di insegnamento sono il nuovo, lo *Zeitgeist*, il razionale, allora il sussistente è di per sé indice di anacronismo e di irrazionale. Stirner e i giovani-hegeliani, i *Freien*, insomma, applicano un modello pre-definito di razionalità onde valutare il sussistente, determinando come irrazionale ciò che a quel modello risulta non adeguato.

E così come vi sono i *Freien* che dall'alto di una razionalità da essi stessi pre-definita appaiono quali portatori dello *Zeitgeist*, anche vi sono coloro che, sempre allo specchio di questa razionalità predefinita, appaio-

²¹ «[La Lega dei Liberi] merita incontestabilmente di essere ritenuta come un importante evento del tempo a cui nessuno che sa apprezzare gli sforzi spirituali può rifiutare la sua attenzione»; «[I Liberi] vogliono divulgare una persuasione, la "persuasione fondamentale della filosofia moderna sull'autonomia dello spirito"», *Die Freien*, in «Leipziger Allgemeine Zeitung», 14. Juli 1842, in KS, rispettivamente p. 132 e p. 137.

²² *Ivi*, p. 34.

²³ Si tratta di un tema ricorrente nella produzione stirneriana di questi anni, come, del resto, in quella di tutta la scuola giovane-hegeliana, in particolare in Arnold Ruge, per parte sua instancabile organizzatore culturale ed editoriale della scuola medesima. A proposito della libertà di stampa, si veda l'articolo di Stirner del 16 settembre 1842, pubblicato dalla «Rheinische Zeitung», in KS, p. 90: «Dobbiamo certamente assai desiderare che i giornali vengano letti da tutti, affinché questi sempre più imparino a conoscere lo spirito del tempo, che è il loro proprio spirito». Su questi argomenti, cfr. anche: *Marheineke's Separatvotum*, cit.; *Der Process des Dr. Jacoby*, in «Leipziger Allgemeine Zeitung», 28., 29. und 30. Juli 1842, in KS, pp. 150-168; *Rosenkranz über die Lehrfreiheit*, in «Leipziger Allgemeine Zeitung», 6. August 1842, in KS, pp. 169-171; *Dr. Jacoby's weitere Vertheidigung*, in «Leipziger Allgemeine Zeitung», 9., 10. und 11. October 1842, in KS, pp. 178-198; *Über die Absetzbarkeit der Geistlichen und Schullehrer in Preussen*, in «Leipziger Allgemeine Zeitung», 15. October 1842, in KS, pp. 199-203; *Woher und Wohin?*, in «Leipziger Allgemeine Zeitung», 16. October 1842, in KS, pp. 203-212; *Einiges Vorläufige vom Liebesstaat*, in «Berliner Monatsschrift», 1844, in KS, pp. 269-277. La «Berliner Monatsschrift», fondata da Ludwig Buhl, venne avviata nel 1843, ma pubblicata a Mannheim solo nel 1844, in quanto la censura prussiana ne aveva bloccato l'uscita.

no quali portatori di forme spirituali oramai divenute (la cultura illiberale del sussistente, appunto). In questa già osservata contrapposizione tra fautori del progresso spirituale e seguaci di anacronismi, si tratta, secondo Stirner, di schierarsi per l'una o per l'altra parte, avendo però la consapevolezza che lo schierarsi dalla parte dell'irrazionale anacronismo significa volere la sconfitta²⁴: l'accrescimento dello spirito non può essere impedito, ma soltanto rallentato²⁵.

La visione di Stirner, in questi anni, così come quella di Bauer, di Feuerbach etc. si limita a riproporre un hegeliano schema di filosofia della storia: lo spirito non può non affermarsi, non può non dispiegarsi. La sua intima, ontologica, necessità si manifesta in forme differenziate, anacronistiche o "nuove", appunto, in differenziate figure di coscienza e di conoscenza individuali relative a quella necessità medesima; tuttavia la soggettività è sempre spirituale, universale, e quelle individualità non sono che i singoli epifenomeni più o meno in sintonia, più o meno simmetrici, con una tale soggettività. Ma una simile visione spinge ad un'ovvia domanda: perché schierarsi se lo spirito, prima o dopo, arriva a penetrare completamente il mondo? La risposta è debole e "pratica": si deve prender partito per affrettare i tempi, per far sì che le contraddizioni tra il «vecchio» e il «nuovo» giungano quanto prima a maturazione. Ora, si dà per scontato che affrettare i tempi sia elemento positivo di per sé, come, parimente, si dà per scontato che un accelerare le dinamiche di maturazione di contraddizioni esistenti sia dato di progresso. Tuttavia, in questa ottica, che pur non chiarisce i presupposti da cui prende le mosse, che non li giustifica in sede teorica, si evidenziano implicazioni di rilievo, perlomeno sotto un profilo infrafilosofico e di prima cesura con la riflessione del maestro: affrettare i tempi e far maturare le contraddizioni comporta un rifiuto della categoria hegeliana della mediazione: «Il tempo della riconciliazione [*Aussöhnung*] e della sofistica verso gli altri e verso noi stessi è passato»²⁶; il presente è conflitto tra un sapere "passato" e la filosofia moderna, nessuna sintesi tra il razionale e il reale è possibile:

²⁴ *Das unwahre Princip*, cit., p. 237: «Da tutte le parti il nostro tempo mostra la più variegata confusione di partiti, e le aquile del momento si riuniscono intorno al lascito imputridentesi del passato. Ma vi è dappertutto una grande abbondanza di cadaveri politici, sociali, ecclesiastici, scientifici, artistici, morali e di altro tipo, e fino a che essi non sono tutti consumati l'aria non diverrà pura e il respiro delle essenze viventi rimarrà soffocato».

²⁵ «Il pubblico pone, come una libbra di buona fiducia, ogni grano di libertà ad una persuasione [*Überzeugung*] che vuol manifestarsi, sul piatto della bilancia di questa persuasione, e aggiunge, è naturale, ancora un quintale di pesante sfiducia verso quelli che mettono dei limiti. Perciò, se i liberi vogliono divulgare le loro persuasioni, chi è in grado di impedirglielo?», *Die Freien*, cit., p. 135.

²⁶ *Über B. Bauer's Posaune des Jüngsten Gerichts*, in «Telegraph für Deutschland», Januar 1842, in KS, p. 17.

Non vogliamo alcuna mediazione [*Vermittlung*], alcun accomodamento; non più «piagnistei» diplomatici, vogliamo stare l'uno di fronte all'altro in campo aperto, vogliamo, [noi], i senza Dio, esser faccia a faccia con i timorati di Dio, vogliamo far sapere quale sia la nostra reciproca posizione ²⁷.

La critica nei confronti della categoria di mediazione assume eminentemente il connotato della polemica contro la religione e contro la teologia. Nel rigettare la mediazione, insomma, si rigetta essenzialmente la conciliazione hegeliana tra queste due forme dello spirito assoluto. Il contenuto della filosofia moderna, della filosofia che esprime il “nuovo”, il razionale, ne risulta per contrasto e mostra accenti apertamente feuerbachiani ²⁸. La nuova filosofia è, dunque, sostanzialmente la critica di un anacronismo che si identifica in gran parte con la religione. Su questo sfondo, la lotta del presente è principalmente lotta tra religione e filosofia.

Al pari degli altri hegeliani di sinistra, Stirner, rompendo lo schema conciliativo tra religione e filosofia, indica l'emergenza della razionalità dello *Zeitgeist* in una negazione della coscienza religiosa: segno, questa, non del sapere lo spirito, e/o lo spirito umano, bensì di un sapere che saprebbe lo spirito (e lo spirito umano) esclusivamente nelle sue figure alienate, sedimentate nella esteriorità di forme oramai divenute, potremmo dire sostanzializzate in una “realtà istituzionale” vecchia, superata dal tempo della spiritualità in divenire. La mediazione tra religione e filosofia, cioè, oppure la mediazione in quanto tale, esprime non il sapere la spiritualità nel suo divenire, bensì il sapere la spiritualità nel suo arrestarsi definitivo, esprime cioè un qualcosa che non è vero, o che è vero solo a metà; un qualcosa che, per intenderci, rammenta proprio la nozione polemica del *Subjekt* fenomenologico hegeliano contro la spinoziana immobile *Substanz*.

²⁷ *Ivi*, p. 18. Con la mediazione, in altre parole, i momenti dell'autocoscienza e dell'autodeterminazione degli uomini si fanno lontani, poiché essa, tentando di comporre la razionalità con elementi irrazionali, ritarda la completa liberazione dello spirito da ogni anacronismo e non consente alla maggioranza dell'umanità di addivenire al sapere della forma spirituale contemporanea. Cfr., anche: «La cultura [*Bildung*] seria, compiuta [...] consiste in un libero sapere-volere, e colui che è veramente colto [*Gebildete*] è uno spirito libero, uno spirito libero nel significato più puro della parola», *Die Freien*, cit., p. 141.

²⁸ «Non vogliamo sapere niente di ciò che è Cristiano se questo non è l'Umano. Insegnateci la religione dell'umanità [...] L'Umano non è ciò che gli altri hanno riconosciuto ed ai quali io devo prestare fede, bensì Ciò che io colgo con tutta la mia anima e chiamo mio proprio», *Gegenwort*, cit., p. 31. E ancora: «I tempi della devozione [*Frömmigkeit*] sono passati [...] Il presente richiede il puramente Umano, il quale soltanto è il vero Divino», *ivi*, p. 43. La prospettiva verso cui tendere si configura, perciò, quale superamento della religione e riconduzione all'uomo di quell'essenza riferita a Dio: «Soltanto con Voi potete Voi divenire una ed unica cosa, non con un altro che, anche nel legame più stretto, deve continuare a restare a Voi estraneo, un signore, un padre in inavvicinabile maestà. Scacciate via l'umiltà, che ha bisogno di un signore, e siate Voi stessi», *ivi*, p. 33.

La polemica di Stirner riguarda, in particolare, il «teologo» Marheineke²⁹ e, appunto per i motivi osservati, il «filosofo della conciliazione» Hegel. Ma anche in questo caso, lo “stile” argomentativo è sì anti-Hegel ma non certamente non hegeliano. Lo schema del maestro non solo continua a sussistere nella radicalità medesima del necessitarismo filosofico-storico, come si è a più riprese osservato, ma, per certi versi, anche nell’idea di una mediazione che, di fatto, non viene eliminata bensì semplicemente spostata di luogo. L’idea di mediazione, cioè, esplicitamente rifiutata in generale, e in particolare nell’ambito della relazione tra filosofia e religione, viene tacitamente riaffermata con la distinzione, in termini strettamente hegeliani, tra *Vernunft* e *Verstand*, e ciò proprio a proposito del problema religioso. La religione viene così ricondotta all’intelletto, mentre la filosofia moderna alla ragione speculativa. La qual cosa non è certo segno di esclusione dalla spiritualità bensì di una assai più semplice rimodulazione delle sue forme di manifestazione. Il modello hegeliano, dunque, anche se semplificato, rielaborato e spogliato di quel che non viene ritenuto funzionale alla posizione della «nuova filosofia», continua ad essere, per Stirner – e per gli altri pensatori della sinistra hegeliana –, ineludibile sfondo e potente strumento ermeneutico³⁰.

Ed è permanendo su questo sfondo hegelianamente disegnato – su uno sfondo, cioè, interamente giuocato sulle esigenze, potremmo dire, di una dialettica intenzionata al vero – che Stirner, così come Feuerbach, sa scorgere, nella religione, il dato della distanza dal vero. La religione, in quanto «questione dell’intelletto», è sapere di una spiritualità che si arresta in se stessa, non sapere di una spiritualità in divenire, sapere di una *Substanz*, non di un *Subjekt*. In quanto *Verstandes-Sache*, un tale arrestarsi della spiritualità si mostra nel solidificarsi delle determinazioni del *Verstand*, nel loro irrigidirsi in forme: l’essenza stessa, potremmo dire, dell’anacronismo. Queste forme, le quali esprimono una verità dimidiata, non dispiegata come essa è invece nella *spekulative Vernunft*, creano la dipendenza dei soggetti individuali nei confronti di quelle forme medesime, che essi pensano in quanto verità di per sé. I soggetti individuali, in-

²⁹ Marheineke viene aspramente criticato in relazione alla posizione assunta nei confronti dell’allontanamento di Bruno Bauer dalla cattedra di teologia. Cfr. *Marheineke’s Separatvotum*, cit., nel suo complesso.

³⁰ Si legga, ad esempio: «È terribile esser fuori di sé, e fuori di sé è ognuno che ha se stesso per oggetto [*Object*], senza poter congiungere del tutto questo oggetto con sé e annichilirlo come oggetto, come cosa contraria e opposta [*Gegen-und Widerstand*]. Il mondo religioso vive nelle gioie e nelle pene che riceve da questo oggetto [*Object*], vive nello sdoppiamento [*Entzweiung*] di se stesso; e il suo essere spirituale non è un essere razionale [*vernünftiges*], bensì intellettuale [*verständiges*]. La religione è una questione dell’intelletto [*Verstandes-Sache*]!», *Kunst und Religion*, cit., p. 260.

somma, si subordinano a delle verità che tali non sono, vale a dire a delle parvenze di verità; la rigidità di tali forme si esprime nell'immagine di una universalità pensata come concretamente razionale, dunque in sé inglobante le individualità, quando invece, proprio perché forme rigide, solidificate in una stasi spirituale, queste risultano «astratte», «universali negativi», esito ed al contempo causa di una *Entzweiung* tra esse medesime e quelle individualità che, rispetto a tali forme, non possono che porsi quali determinazioni altrettanto irrigidite, solidificate, pensate a loro volta in una stasi distante dalla universalità delle forme universali razionali³¹. È a muovere da queste premesse manifestamente hegeliane che, oltre Hegel, si costruisce la critica della religione e della dipendenza religiosa, e che, per altri versi, si gettano i presupposti di quella nozione di «cielo», quale espressione di totale negazione della individualità propria, che rappresenta uno dei motivi principali della riflessione svolta nell'*Unico*.

Medesima argomentazione critica della religione trova luogo nei confronti dello Stato sussistente: anche in questo caso, abbiamo una parvenza di verità ed una parvenza di universalità/concreta razionalità. Anche in questo caso, ciò che vale è, invece, l'astratta negatività dell'universale, la *Entzweiung* tra i singoli soggetti e le forme statuali: lo Stato sussistente, al pari della religione, è una determinazione rigida, un «cielo» che si oppone alle pari rigide determinazioni dei singoli. Anche lo Stato sussistente, come la religione, è *Verstandes-Sache*. Ed anche qui si registrano forme di dipendenza, come nella religione: la dipendenza provocata dal falso sapere delle forme religiose è la stessa dipendenza provocata dalle forme dallo Stato contemporaneo, i cui elementi anacronistici ne inficiano quella dimensione universale-concreta³² che si manifesta quale libero volere di tutti i suoi componenti. Se lo Stato non è espressione del volere di tutti significa che non è uno Stato "reale", bensì uno Stato che collide con il suo significato profondo, quello di essere universalità "reale", razionalità concreta:

Di frequente sento dire che non si deve pretendere che lo Stato cambi una legge o un'istituzione per volere di alcuni pochi. Al contrario, anche per volere di un solo uomo esso dovrebbe addirittura annullare una legge millenaria³³.

³¹ «La religione resta accessibile anche al più superficiale, ed ogni cretino senza fantasia può avere e continuerà sempre ad avere religione, poiché l'assenza di fantasia non gli impedisce di vivere in dipendenza», *ivi*, p. 261; «Il difetto dei nostri giorni sta ancora sempre in questo, che il sapere non è compiuto e portato ad evidenza, che esso resta materiale e formale, una cosa positiva, senza elevarsi all'assoluto, che ci pesa come un fardello», *Das unwahre Princip*, cit., p. 247.

³² Per il parallelismo Stato-religione sotto il profilo della dipendenza umana, cfr. *Die Freien*, cit., p. 140.

³³ *Ivi*, p. 139. Le medesime posizioni vengono espresse anche dagli altri esponenti della sinistra hegeliana. Si

La polemica contro lo Stato presente è, dunque, in Stirner e negli altri giovani-hegeliani, polemica contro lo Stato particolarizzato, «privatizzato». Sotto questo profilo, la richiesta della libertà di parola, di stampa e di insegnamento e la conseguente opposizione alla censura non sono dettate solamente da specifiche contingenze materiali – la difficoltà nella pubblicazione degli scritti o gli ostacoli nella carriera universitaria o nella costituzione di libere associazioni – ma anche da motivazioni teoriche. Se infatti il discorso si sviluppa con insistenza intorno ai concetti di universalità e di libera volontà e, quindi, intorno all'idea di critica quale espressione di un libero volere, la costante, reiterata, polemica nei confronti della censura non può non apparire che come polemica nei confronti di ciò che appare come antitesi completa proprio di universalità e libero volere. Con la censura si ha una forma di critica direttamente attuata dallo Stato, un controllo di pensieri e volizioni, il che, già di per sé, è intimamente contraddittorio con la nozione di uno Stato quale espressione di universalità e razionalità concreta. Inoltre, la censura è uno dei segni dello Stato «privatizzato» poiché in essa la volontà della sfera politica, il cui significato è universale, va a coincidere con l'arbitraria decisionalità dei vari censori, che così riducono all'empirica individualità la forma generale della statalità in quanto tale. La censura, dice Stirner, non può essere riformata bensì deve essere senz'altro abolita se si vuole che lo Stato rappresenti realmente la libera universalità e razionalità.

Come si può notare, non ci si discosta molto da quanto sostenuto da Bauer e Ruge, o dal Marx di questi stessi anni: lo Stato è una istituzione universale, il suo principio è politico, non religioso, la sua essenza è la ragione libera, la sua volontà è il volere della totalità dei suoi membri. Manca, evidentemente, un'analisi delle ragioni strutturali dello Stato, come, più in generale, manca, in Stirner e nella sinistra hegeliana, un'attenzione specifica all'esistente. Gli hegeliani di sinistra non sviluppano una teoria del potere e delle sue articolazioni, ma si pongono nei confronti di ciò che del potere è sostanziale semplificazione, deproblematizzata stilizzazione, con atteggiamento solo negativo, eminentemente eversivo. Si tratta di una linea teorica che, se pur un poco mutata dall'influenza di Feuerbach, dal '42 in poi, si mantiene costante nell'arco della loro produzione. Si muove dal presupposto – lo si è verificato direttamente in Stirner – che tutto il procedere storico sia lo sviluppo della libertà dello spiri-

veda, ad esempio, B. BAUER, *Lo Stato cristiano e il nostro tempo*, in «*Annali di Halle*» e «*Annali tedeschi*» (1838-1843), ed. it. a cura di G. A. De Toni, Firenze, La Nuova Italia 1981, p. 127: «Neppure nella sua figura più grezza lo Stato può nascondere il suo essere il fenomeno della libertà e l'atto dell'autocoscienza universale».

to; quindi, il problema da risolvere è l'abolizione di tutto ciò che ostacola quel divenire, il negativo-astratto, l'alienazione quale perdita di razionale realtà.

Pur collocandosi per più versi in questo quadro, un discorso a parte merita la recensione dei *Misteri di Parigi* di Eugene Sue. Questa recensione, infatti, sia lessicalmente che concettualmente, è già situabile nella prospettiva dell'*Unico*. Si rilevano espressioni, sino ad allora inedite per Stirner, quali *fixe Idee*, oppure la delineazione ampia delle categorie di "cristianesimo", di "divinità" e di "sacro" che, come nell'*Unico*, indicano quelle forme universali che sovrastano l'individualità, annichilendola; centrale si mostra, poi, la riscrittura della distinzione tra *Zeitgeist* ed anacronismo, correlata ad una sino allora non consueta attenzione per la "morale sociale" a cui si riferiscono la mentalità, il costume dell'epoca, i valori diffusi; si nota, inoltre, l'insistenza sul termine "borghesia", in cui si condensa non tanto un'analisi sociale e/o politica, quanto, appunto, i modi secondo i quali quella morale sociale va imponendosi sull'esperienza esistenziale e quotidiana delle singole individualità³⁴.

Ma è con *L'Unico* che, come si ricordava, la direzione della riflessione stirneriana cambia decisamente. Cambia lessico e cambiano giudizi di valore. Termini-concetti quali *Geist*, *Zeitgeist*, *Weltgeist*, *Selbstbestimmung*, *Selbstbewußtsein*, *Autonomie*, *Wesen* etc. assumono valenza di segno opposto rispetto alle corrispondenze del '42-'43. Questi termini-concetti sono ora denotativi di una universale "spettralità", di un "cielo" (*Himmel*) da cui l'individuo deve liberarsi per affermarsi nella propria unicità. In generale, si scorge nell'*Unico* il disordinato ma poderoso tentativo di mostrare le varie forme di dominazione sul soggetto singolo, sull'individuo. Si tratta di un tentativo – lo si accennava introduttivamente – che avversa ogni forma, ogni astrazione, ogni determinazione generale, scorta come

³⁴ La mossa iniziale, comunque, anche in questo caso, è polemica verso Hegel: «Una vera eticità ed una vera devozione non si lasciano mai del tutto separare l'una dall'altra; poiché persino quelle persone morali [*Sittlichen*] che negano il Dio personale, mantengono il loro Dio e la loro Dea nel buono, nel vero, nella virtù», *Die Mysterien von Paris von Eugene Sue*, in «Berliner Monatsschrift», in KS, p. 282. Stirner descrive, con arguzia e talvolta con accenti violentemente polemic, i connotati della morale dominante nel periodo, smascherando le «ipocrisie» del costume «borghese». La morale borghese è forma legata al passato, ancorata a determinazioni religiose. La borghesia vede nella propria epoca numerosi elementi di malessere, il «male» scacciare il «bene», conseguentemente «pensa a mille mezzi e vie per rimediare al male e per ovviare alla sconfinata depravazione. Carcere con celle isolate, monti di pietà per lavoratori rovinati, pii collegi per fanciulle cadute e ravvedute [...] Quale male si vuol dunque rimuovere? Il vizio, il desiderio di peccare [...] I virtuosi vogliono condurre i viziosi sulla retta via, coloro che servono nel regno del bene vogliono distruggere il regno del male», *ivi*, pp. 278-279. Ma non è così che si coglie l'esigenza cruciale del presente, la necessità del superamento dell'anacronismo delle cose e del conseguente adeguamento alla razionalità dello *Zeitgeist*: «Il vostro tempo non è malato, è agonizzante; perciò non affliggetelo con tentativi di cura, bensì alleviate la sua ultima ora affrettandola e lasciatelo – se non lo si può più guarire – lasciatelo morire», *ivi*, p. 294.

negatrice, in quanto tale, della individuale singolarità. Il divenire temporale delle epoche, il procedere storico, è pensato quale succedersi di idee universali e dunque quale succedersi di dominazioni sugli individui. Rispetto al '42-'43 non muta, evidentemente, lo schema filosofico-storico di matrice hegeliana, muta, però, la valutazione complessiva che di un tale schema si fornisce, adesso funzionale, appunto, ad una lettura del divenire storico in termini di dominazione, di negazione dell'individualità.

L'Unico e la sua proprietà è diviso in due parti: *Der Mensch* e *Ich*. Nella seconda parte, il III capitolo, *Der Einzige*, rappresenta, di fatto, una sezione ulteriore. Questa suddivisione può già dare una prima idea della filosofia stirneriana della storia, nel periodo '44-'45. Si tratta di un disegno orientato alla dimostrazione di un procedere umano che a poco a poco si allontana dall'universale ed acquisisce progressivamente il carattere della soggettività determinata: da nozioni generali quali *Mensch* o *Menschheit*, attraverso la maggior "concretezza" dell'*Ich*, sino alla specificazione ultima dell'*Einzige*.

Ma sarebbe vano ricercare nella rilettura stirneriana dello schema hegeliano, nella corrispondenza tra epoche storiche, forme di cultura e coscienza, età della vita umana, la linearità propria del maestro. Neppure le categorie di *antico* e *moderno*, a cui vengono ricondotte le forme più generali ed inclusive della narrazione storica, sono univoche; l'universo al quale si riferiscono si sostanzia, infatti, di contenuti differenti già nello spazio di poche pagine³⁵. Seguiamo più da vicino lo sviluppo argomentativo.

L'uomo, quando nasce, si trova confuso in mezzo agli altri enti naturali che ne limitano la sfera di azione. Da qui, la primordiale necessità di una propria affermazione nei confronti del contiguo ed il passaggio a forme di vita più elevata, in cui iniziano a farsi strada esigenze di ordine logico e richieste di senso³⁶ – un primo differenziarsi nella indistinta identità ori-

³⁵ Ciò nonostante, si può in esse appunto porre in rilievo una tripla, "hegelianissima", suddivisione: infanzia dell'umanità, giovinezza, età adulta. Difficoltà nascono, però, se con precisione si vuol stabilire a quale epoca, tra queste, venga fatta risalire la giovinezza del genere umano. Nella diade generale antichità-modernità, infatti, la giovinezza si colloca, per certi versi, nell'ambito logico-cronologico che il primo termine esprime, per altri, in quello riconducibile al secondo. Essenzialmente, però, la giovinezza dell'umanità è dominio dello spirito, delle idee o concetti, l'infanzia, dominio delle cose (non sfugge, certo, la corrispondenza con la distinzione antico/moderno propria della *Prefazione* nella *Fenomenologia dello spirito*), l'età adulta, prevalere dell'interesse personale. A questi tre momenti corrispondono tre diversi atteggiamenti conoscitivi: l'idealismo, il realismo, il "soggettivismo" o egoismo.

³⁶ «Dal momento in cui vede la luce del mondo, un uomo cerca di ritrovare e di conquistare sé in mezzo alla babele in cui anche egli insieme a tutto il resto è confusamente mescolato». L'uomo, cioè, sta in rapporto con una *Umwelt* che gli oppone resistenza; è quindi «inevitabile la lotta per l'autoaffermazione [...] Nell'infanzia [dell'umanità] la liberazione [*Befreiung*] prende la piega che noi cerchiamo di giungere al fondamento [*Grund*] delle cose o a "ciò che sta sotto le cose" [...] perciò volentieri rompiamo [oggetti], volentieri rovistiamo angoli nascosti», M. STIRNER, *Der Einzige und sein Eigentum*, hrsg. von A. Meyer, Stuttgart, Reclam 1979, p. 9.

ginaria. Si passa dalla dipendenza naturale alla dipendenza spirituale. “Spirito” è, infatti, la parola che segna il passaggio da una forma all’altra della storia umana e, in generale, come in Hegel, dall’antico al moderno³⁷. Con lo “spirito” si apre una nuova epoca, e con lo “spirito”, secondo l’accezione del termine introdotta da Cristo nel mondo³⁸, si apre, nel moderno, una ulteriore declinazione del moderno stesso. Ma, come si ricordava, quanto Hegel è al proposito lineare, tanto Stirner è ambiguo. Lo spirito non connota solo il passaggio dall’antico al moderno e, nel moderno, la ulteriore specificazione cristiana della modernità, bensì connota anche il periodo della stessa cultura e filosofia dell’antichità – è sotto questo riguardo significativa la delineaazione, molto hegeliana, delle differenti componenti del pensiero filosofico greco –. Vi è uno spirito antico che però – in quanto dominante, nell’ordine logico e nella richiesta di senso, gli individui – è anch’esso “moderno”, e vi è uno spirito moderno in accezione stretta, quello spirito di dominazione “astratta” che il cristianesimo conduce a perfezionamento in quanto autorità universale e totale sugli individui stessi.

Si ripetonono, nell’argomentazione, i due livelli propri del discorso hegeliano, i due registri ermeneutici della lettura fenomenologica, per un verso, storica, per l’altro verso: sul primo, non si danno differenze sostanziali tra i contenuti della cultura antica e moderna – entrambe dominio dello spirituale –; sul secondo, si introduce una ulteriore specificazione, interna al moderno, la quale soltanto può giustificare la non differenziazione tra la cultura dell’oggi e quella del passato. Tramite l’intreccio del livello fenomenologico con quello della narrazione storica, si perviene alla univoca conclusione di una permanenza delle antiche forme di dominio nel moderno, e si rimettono in gioco le categorie dello *Zeitgeist* e dell’anacronismo, sotto il profilo di una pulsione latente, ma costantemente frustrata, verso una autoaffermazione della individualità propria, unica. In altre parole: se il moderno avvia la fase ultima del riconoscimento della unicità, il fatto che ancora l’individuo non si sappia come “unico” significa che sussiste una resistenza estranea all’individuo medesimo. Questa resistenza si configura quale persistere del potere spirituale, della forma antica del dominio nella moderna forma di esso, e quale perfezionamento in esso di quella. Sotto un tale riguardo, l’idea di moderno in Stirner si

³⁷ «Dinanzi a ciò che prima ci suscitava paura e rispetto non ci tiriamo più timorosamente indietro, ma cominciamo a prender *coraggio*. Sotto a tutto troviamo il nostro *coraggio*, la nostra superiorità [...] E cosa sono la nostra astuzia, la nostra avvedutezza, il nostro *coraggio*, la nostra ostinazione? Che cosa se non *spirito*!», *ivi*, p. 10.

³⁸ Cfr., al proposito, G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 16 e p. 24.

svuota di qualsiasi contenuto preciso, divenendo la semplice denotazione generale di un articolarsi di forme di dominazione nelle diverse epoche in costante tensione con pulsioni di liberazione³⁹.

Il moderno, in una parola, è sostanzialmente quel “cielo” a cui sopra si è fatto cenno. Il moderno, cioè, sono le idee, poste nell’assoluta distanza da ciò che è terreno; e dunque il “moderno” è anche l’ “antico”, e viceversa. Queste idee vanno appunto a costituire un «cielo autonomo», un «regno celeste degli spiriti», e da qui, differenziandosi in plurali configurazioni di cultura, determinano una unica tradizione di dominazione. Il *cielo* rappresenta una sorta di oltretemporalità, ed il moderno, parallelamente, è l’immagine che in sé riassume tutte le figure fenomenologiche di quella oltretemporalità, la presenza di una universalità pensata o immaginata. Cielo, moderno, spirito si corrispondono e si sovrappongono, nel quadro di un percorso fenomenologico che si svolge conformemente al rivelarsi di un’essenza fatta di evanescenze incorporee ma nondimeno neutralizzanti⁴⁰.

Si arriva così ad una ulteriore articolazione del moderno, o dell’antico/moderno, ad un ulteriore periodo che, come si diceva, viene inaugurato e segnato dalla presenza di Cristo, ma che va connotandosi in quanto cesura rispetto a questa presenza medesima. Liberati dalla dominazione delle cose, ma ancora ingabbiati nella dominazione delle idee, gli uomini pervengono all’ “età adulta”: la visione del mondo non è più “cosale” e

³⁹ Per tornare brevemente al testo: con lo spirito, allora, comincia la giovinezza dell’umanità, ma anche la svalutazione della naturalità, del mondo: «*Spirito* si chiama la *prima* scoperta di se stessi, la prima dissacrazione del divino, cioè del sinistro, dello spettro [*Spuk*], delle “potenze superiori”. Niente ora impressiona più il sentimento della nostra fresca giovinezza, questo sentimento di sé: il mondo è dichiarato indegno, poiché noi siamo al di sopra di lui, siamo *spirito*», M. STIRNER, *Der Einzige*, cit., p. 10. Ne consegue che se nel periodo dell’infanzia il mondo era ignoto perché gli individui si subordinavano ad esso, dipendevano dalla «cosalità naturale», nella giovinezza continua a restare ignoto poiché non lo si reputa degno di conoscenza: «Tutto ciò che è “terreno” retrocede al di sotto di questo alto punto di vista, in disdegnosa lontananza: ebbene, il punto di vista è quello *celeste*! L’atteggiamento si è ora completamente rovesciato, il giovane assume un comportamento *spirituale*, mentre il fanciullo, che non si avvertiva ancora come spirito, cresceva in un apprendimento privo di spirito. Quello cerca di impadronirsi non delle cose [...] bensì dei *pensieri* che nelle cose stanno nascosti, dunque, per esempio, dello *spirito* della storia; il fanciullo, al contrario, intende bene *connessioni*, ma non idee, non lo spirito; perciò mette in fila apprendimento su apprendimento senza procedere aprioristicamente e teoreticamente, cioè senza ricercare idee», *ivi*, p. 11. Nella giovinezza dell’umanità si affermano i pensieri nella loro «purezza», nella loro estraneità al mondo, e contemporaneamente, nella loro opposizione ad esso.

⁴⁰ «Io, che avevo appena trovato Me stesso come spirito, Mi perdo subito di nuovo, mentre mi inchino di fronte allo spirito perfetto come ad un Io non proprio, bensì ad un Io *aldilà*, e sento la mia vuotezza [...] Lo spirito giusto e vero è l’ideale dello spirito, dello “spirito santo”. Esso non è il Mio o il Tuo spirito, ma appunto uno spirito ideale, aldilà, è “Dio”. “Dio è spirito”», M. STIRNER, *Der Einzige*, cit., p. 13. Dio, come a più riprese vien detto, è *cielo*, è tutto ciò che sovrasta l’individualità singola. In questo senso, all’accezione ampia dell’idea di Dio Stirner riconduce ogni categoria generale, quale libertà, verità, umanità, giustizia, eguaglianza e così via. Si tratta di nozioni che caratterizzano ogni epoca, ovvero, sia la forma «precristiana», sia quella «cristiana», o «divina». Neppure sotto questo riguardo, ancora una volta, più che ad una demarcazione tra l’antico e il moderno si assiste ad una loro continuità, se non addirittura ad una sinonimia.

non è più soltanto “ideale” ma diviene, o può divenire, “egoistica”. L’uomo, adesso, è feuerbachianamente «in carne ed ossa», cioè valuta, o è in grado di valutare, il mondo sotto il punto di vista del proprio interesse:

L’adulto [*Mann*] si distingue dal giovane perché prende il mondo come è, invece di volerlo ritenere nel male in ogni sua parte e di volerlo migliorare, cioè modellare secondo il suo ideale; in lui si rafforza il parere che col mondo si debba trattare secondo il proprio *interesse*, non secondo i propri *ideali* [...] Solo quando ci si innamora di sé in *carne ed ossa* [*Leibhaftig*] e si ha un godimento di sé per come si è in carne ed ossa – ma ciò si trova nell’età matura, nell’adulto – solo allora si ha un interesse personale o *egoistico*, cioè un interesse, per così dire, non solo del nostro spirito, bensì di un soddisfacimento totale della persona [*Kerl*], un interesse egoistico ⁴¹.

Da sottolineare l’accento, pur se implicito, sulla possibilità; sulla possibilità cioè di essere adulto, *Mann*, *Leibhaftig*. “I più”, gli anacronisti del ’42-’43, sono qui i “moderni” o gli antichi/moderni; *Mann*, adulto, è solo chi «si innamora di sé in *carne ed ossa*» e che, proprio perché innamorato di sé, persegue liberamente il proprio interesse, senza dipendere da cose o idee. Questo “innamoramento di sé”, peculiare del *Mann* in carne ed ossa, traduce, per alcuni aspetti, la nozione di *Selbstbewußtsein* delle corrispondenze precedenti. L’uomo in carne ed ossa ha, in altre parole, coscienza della propria singolarità e non soggiace a forme generali di dominio ⁴². Munito di tale consapevolezza può procedere alla distruzione degli universali antichi/moderni, all’affrancamento dal non individuale: su questa base si innesta, come vedremo, l’ampia problematica della *Empörung* ⁴³.

Nel II capitolo, *Menschen der alten und neuen Zeit*, l’ambiguità della distinzione tra antico e moderno è manifesta; la sovrapposizione tra forme di dominazione si mostra costante in una argomentazione eminentemente

⁴¹ M. STIRNER, *Der Einzige*, cit., p. 13.

⁴² «L’adulto mostra una *seconda* scoperta di sé. Il giovane trovò sé come spirito e si perse di nuovo nello spirito *universale*, nello spirito perfetto, santo, *nell’uomo*, nell’umanità, in breve, in tutto ciò che è ideale; l’adulto trovò sé come spirito in *carne ed ossa*», *ivi*, p. 14.

⁴³ «Come Io Mi trovo sotto alle cose, e precisamente come spirito, così dopo *Mi* devo trovare anche *sotto ai pensieri*, cioè come loro creatore e *proprietario*. Nel tempo dello spirito i pensieri *Mi* crescevano sopra la testa, della quale, tuttavia, erano frutti; come fantasie febbrili *Mi* aleggiavano intorno e *Mi* facevano vacillare: una potenza spaventevole! I pensieri erano diventati per se stessi in *carne ed ossa*, erano fantasmi, come Dio, sovrano, papa, patria e così via. Io distruggo il loro esser in carne ed ossa, così li riprendo in ciò che è *Mio* proprio e dico: Io soltanto sono in carne ed ossa. Ed ora prendo il mondo come ciò che è per *Me*, come ciò che è *Mio* proprio, come *Mia* proprietà: Io riferisco tutto a *Me*. Se Io come spirito respinsi il mondo nel disprezzo più profondo, come proprietario respingo gli spiriti o le idee nella loro “vacuità”. Essi non hanno più alcun potere su di *Me*, come sullo spirito non ha potere alcuna “potenza della terra”. Il fanciullo era realista [*realistisch*], confuso nelle cose di questo mondo, finché a poco a poco non riuscì a giungere al di sotto di queste cose; il giovane era idealista [*idealistisch*], ispirato da pensieri, finché faticosamente non divenne adulto, egoista, che usa a piacere le cose e i pensieri e pone al di sopra di tutto il proprio interesse personale», *ivi*, pp. 14-15.

polemica; la specificazione ulteriore della modernità ad esito del cristianesimo scomparire. Viene ancora una volta ripresa la più generale distinzione degli anni '42-'43 tra *Zeitgeist* e anacronismo, qui riscritta come frattura tra «i vecchi» e «i nuovi». L'interesse del capitolo che, per certi versi, costituisce un saggio autonomo all'interno dell'*Unico*, non risiede, comunque, in tale frattura, ma nella delineazione delle epoche storiche scandite secondo i modi del divenire del pensiero filosofico.

Stirner prende le mosse dalla sofistica, in cui hegelianamente scorge il presentarsi della spiritualità in figure intellettualistiche (*Verstandes-Sache*). I sofisti «riconoscono nello *spirito* la vera arma dell'uomo contro il mondo»⁴⁴, ma non sanno valutare gli «impulsi del cuore». Nella rigida *Entzweiung* tra spirito e mondo, il mondo scompare; l'oblio degli «impulsi del cuore» coincide, sotto molti riguardi, con il sorgere del cielo dei fantasmi. Il recupero, da parte di Socrate, di quegli impulsi, il tentativo di coniugarli con lo «spirito», con l'«intelletto», non ricompone la *Entzweiung*. Si accentuano, anzi, i tratti della separazione tra *Himmel* e *Welt*. Socrate, infatti, può esser considerato il «fondatore dell'etica»⁴⁵, poiché finalizza intelletto e impulsi al compimento di una «buona causa» che non è del mondo bensì che è del cielo, vale a dire che è un universale e che, in quanto tale, risulta esterno all'uomo. Si ha, in tal modo, la definizione di una *Herzensreinheit* necessaria al conseguimento della «buona causa» morale. Essendo però il cuore ancora affetto da appetiti mondani bisogna costruire una *Herzensbildung* al fine di ottenere la purezza conforme alla tensione etica⁴⁶. Con Socrate, dunque, la teoria, per così dire, della distanza dal mondo trova una traduzione pratica nell'etica della bontà, nella determinazione di un «sommum bonum» che si staglia quale sfondo universale esterno all'individuo, quale ultimo referente di ogni suo pensare ed agire. Le successive filosofie scettica e stoica altro non fanno che confermare ed approfondire questi esiti: l'uomo deve mostrarsi indifferente nei confronti del terreno, e rivolgersi completamente a questioni spirituali. Si tratta di filosofie che «rompono pienamente con il mondo»⁴⁷, che escludono «il mondo delle cose, l'ordine del mondo, il mondo nella sua interezza»⁴⁸. È da qui che muove il cristianesimo.

⁴⁴ *Ivi*, pp. 17-18.

⁴⁵ *Ivi*, p. 18.

⁴⁶ «Con Socrate inizia l'esame del cuore ed ogni contenuto di questo viene vagliato. Nei loro ultimi ed estremi sforzi gli antichi buttarono fuori dal cuore ogni contenuto e non lo lasciarono più battere: questa fu l'azione degli scettici», *ivi*, p. 19.

⁴⁷ *Ivi*, p. 24.

⁴⁸ *Ivi*, p. 25.

Dopo questi “vecchi”, che sono “antichi” sul piano storico e “moderni” su quello fenomenologico, ma che sempre sono “moderni” se si guarda al divenire del tempo con l’occhio del succedersi delle dominazioni, sorge l’età nuova per davvero, storicamente e fenomenologicamente “moderna”. Il cristianesimo non si limita a rifiutare il mondano, ma anche lo interpreta per dissolverlo totalmente nello spirituale:

Più tardi [gli antichi] riconobbero che la loro “vera vita” non è quella nella lotta contro le cose del mondo [...] bensì la vita spirituale [...] Divennero, così, cristiani, cioè “moderni” [...] L’uomo che sta ancora *armato* di fronte al mondo è l’antico, il *pagano* [...] L’uomo, non guidato che dal suo «buon cuore», dal suo interessamento, dalla sua compassione, dal suo *spirito* è il moderno, il cristiano ⁴⁹.

Anche nel delineare il succedersi delle forme di pensiero proprie dell’epoca cristiana Stirner segue il medesimo schema del “dominio”. Se negli antichi/moderni l’intelletto, affrancatosi dalle «determinazioni della sensibilità», dominava gli individui attraverso le forme universali di un “cielo” in opposizione al “mondo”, adesso l’intelletto si veste dei panni dei «dogmi della fede»: il “cielo”, insomma, è l’insieme dei dogmi, e l’individuo terreno si assoggetta a questo cielo in quanto dogmatica spettralità. Tuttavia, vi è un qualcosa in più, un qualcosa che sembra attingere direttamente alla distinzione feuerbachiana tra la “teologia” cattolica e la “cristologia”, oppure “antropologia religiosa”, luterana, così come questa distinzione viene con ampiezza delineata nei *Principi della filosofia dell’avvenire* del 1843. Con Lutero si apre la teologia all’umano; vale a dire, il cielo, che continua a situarsi in assoluta distanza dalla terra, nondimeno assume i tratti del come si pensa la terra e del come si deve agire sulla terra. È appunto questo il connotato peculiare del dogma: una prassi terrena da conformarsi ad un teorema pre-definito, un doversi subordinare a quel teorema. In altre parole, un ricondurre la terra al cielo. Nelle pagine dedicate al cristianesimo e alla Riforma, l’antico è visto influire sul moderno ed al contempo il moderno è mostrato per “approfondimento” non soltanto dell’antico bensì anche del moderno stesso. Vale a dire, il moderno si “approfondisce” nel senso di una ulteriorità rispetto al moderno in quanto tale. In queste pagine, si stabilisce un preciso parallelismo tra Socrate e Lutero, che assumerebbero analogo atteggiamento teorico ed etico-pratico. Nel ripetere un’idea di dominazione celeste, nel partecipare della tradizionale metafisica celeste, tanto Socrate quanto Lutero si situano in

⁴⁹ *Ivi*, p. 22 e p. 25.

uno spazio di sostanziale tensione con quella dominazione⁵⁰. Quel che conta è l'universale "umano", che pur nel suo essere universale – cioè mascheramento terreno di un universale celeste, di un dogma cristiano, dunque la figura della moderna dominazione –, nondimeno è appunto *umano*, vale a dire con la possibilità di svolgersi nel senso di una autoaffermazione della individualità propria, oltre l'umano in sé e per sé.

Si assiste, così, ad una ulteriore specificazione: se il cristianesimo apre nel moderno "fenomenologico" anche il moderno "storico", la Riforma apre nel moderno fenomenologico-storico una ulteriore specificazione storica del moderno. Con la Riforma, cioè, si specifica il moderno in quanto, per così dire, "più moderno", il più-moderno-del-moderno, aprendo, in tal modo, a quelle che saranno le figure dell'illuminismo e della filosofia hegeliana – semplici momenti del pensiero cristiano in sé e per sé, ma in grado di condurre quel pensiero alla contraddizione con se stesso –. Scompare, diversamente che nel '42-'43, il riconoscimento della peculiarità della filosofia giovane-hegeliana, ora ridotta, da un lato, ad hegelismo *tout court*, e dall'altro, come si è accennato ma come meglio vedremo, inscritta nel quadro del cosiddetto *Liberalismus*, ovvero direttamente connotata in accezione genericamente "politica".

Tutta la storia dell'umanità moderna è, dunque, per Stirner, storia del progressivo specificarsi in forme determinate della religione cristiana, cioè dell'aspirazione allo spirituale e della svalutazione del terreno⁵¹, tuttavia nella costante tensione con un impulso di liberazione dallo spirituale per il terreno, così come appunto apparirebbe nelle implicite cesure di Socrate, l'illuminismo, Hegel etc. L'individualità, che da una parte viene definitivamente annullata nello *Himmel* ed allo *Himmel* totalmente ricondotta, dall'altra parte riaffiora al margine di quelle potenziali cesure:

Il cristiano ama solo lo spirito; ma dove sarebbe uno che non fosse niente altro che spirito? Provare amore per l'uomo in carne ed ossa, con pelle e capelli, non sarebbe certamente più uno "spirituale" sentimento del cuore, sarebbe un tradimento del puro sentimento, dell' "interesse teoretico"⁵².

⁵⁰ «La Riforma [...] come Socrate fece sul serio anche con il *cuore*, e da allora i cuori sono divenuti a vista d'occhio non cristiani. Mentre con Lutero si cominciò a prendere a cuore la cosa, questo avvio della Riforma doveva condurre anche il cuore ad alleggerirsi del pesante fardello della cristianità. Il cuore, di giorno in giorno meno cristiano, perde il contenuto di cui si occupa, finché alla fine non gli resta nient'altro che il vuoto "sentimento del cuore" [*Herzlichkeit*], l'amore universale per tutti gli uomini, l'amore dell'uomo, la coscienza della libertà, l' "autocoscienza". Solo così il cristianesimo è compiuto, perché è diventato arido, morto, vuoto di contenuti», *ivi*, pp. 26-27.

⁵¹ «Il mondo giace, disprezzato, ai nostri piedi, molto al di sotto di noi e del nostro cielo», *ivi*, p. 28.

⁵² *Ivi*, p. 27.

Ma aldilà di queste “cesure” marginali, il dominio si mostra perlopiù univocamente, in senso globalmente e “compattamente” annichilente, costruito quale discorso metafisico che all’individualità non riconosce luogo di sorta. L’uomo non è unità di spirituale e corporeo, bensì è *Wesen*, *Menschheit*, *ens* di un *esse*, *ex-sistentia* di una *essentia*, oppure *essentia* di per sé, un qualcosa che appunto non è terreno bensì celeste, o per meglio dire che è riconduzione del terreno al celeste. L’uomo è separato da quel che gli è proprio (il corpo, la terra, la vita stessa): si costituiscono due sfere che non si toccano, due sfere artificiali determinate a muovere da un assunto «irreale», quello del «cielo» (del senso, dell’universale, dell’Essere etc.)⁵³. Radicalmente: l’uomo è declinazione di uno *Himmel*, proprio perché *Uomo*, perché *Umano*, perché ipertrofia generica dell’*Umano* in quanto *Umano*, perché *troppo umano*, perché, dunque, non-individuo / non-unico.

Su questo sfondo, si ha la reiezione – ancora una volta diversamente che nel ’42-’43 – della storia quale rivelazione dello spirito e conseguentemente quale alienazione dell’individuo, tanto che il concetto di alienazione mostri il connotato positivo della necessaria esteriorizzazione, come in Hegel, quanto che questo assuma, invece, il senso di una perdita di sé, come in Feuerbach o in Marx. Chiaramente, se il «cielo» rinvia alla sfera dell’irreale, lo spirito, che del cielo è immagine, oppure del quale il cielo è immagine, altro non è che rappresentazione di irrealtà: l’idea medesima di rivelazione spirituale non può conseguentemente delinearsi che come gioco di immagini sostanziate dal nulla dell’irrealtà⁵⁴. Al pari che nelle corrispondenze del ’42-’43, anche nell’*Unico* si parla con insistenza di rivelazione spirituale, ma adesso la *Offenbarung* diviene il centro di una polemica che intende mostrarsi per demistificante. La *Offenbarung* è il discorso stesso del moderno tanto “fenomenologico” quanto “storico”, nei cui riguardi la critica viene svolta assumendo i tratti di un procedimento che tenta di confutare alla radice il costituirsi in paradigma proprio di quel discorso. È in questa prospettiva, allora, che la stessa idea di alienazione ruota intorno ad un asse spostato non solo, chiaramente, rispetto alla correlata positività della filosofia hegeliana bensì anche rispetto all’attribuzione di perdita di sé, con la quale la filosofia di Feuerbach (e di

⁵³ Come vedremo meglio in seguito, questa irrealtà, o potremmo dire, questo riferirsi dell’uomo ad una sfera fittizia, ha solida concretezza, perlomeno nei suoi effetti pratici. Più precisamente: il cielo delle idee, dello spirito, non è altro che la costituzione in forme fisse di una dimensione soggettiva dimidiata, che taglia fuori il corporeo; tali forme, nella loro fissità e solidificazione, agiscono quale autorità sull’uomo.

⁵⁴ M. STIRNER, *Der Einzige*, cit., pp. 29-30.

Marx) la disegna.

Per perdere se stesso, per perdere la propria essenza, l'individuo dovrebbe avere un'essenza; tuttavia l'essenza è appunto quell'irreale, quello spirito, quel cielo che nega la dimensione corporea e la singolare esclusività dell'uomo, nonché il suo legame con la terra. Se dunque non vi è rivelazione di un'essenza poiché essenza non vi è, e se, conseguentemente, neppure può esservi perdita di un'essenza, l'alienazione non potrà denotare mancanza alcuna, bensì puro e semplice annichilimento del soggetto. Se niente è stato perduto, niente vi è da riconquistare; vi è semplicemente da liberarsi dell'idea stessa che qualcosa sia stato perduto, e liberarsi di questa idea significa, né più né meno, liberarsi della formazione di quegli universali che di volta in volta appunto si presentano come essenza, Essere, spirito etc.

Quando Stirner parla di alienazione, allora, parla di un qualcosa che, pur nel riassumere gli esiti della critica feuerbachiana e giovane-hegeliana in genere – la subordinazione ad un piano di irrealtà – nega le premesse di quella critica, vale a dire l'idea di una perdita, di una mancanza d'Essere, di un'oscurità da disvelare e da condurre al chiaro dell'apertura. L'alienazione è sì subordinazione, ma subordinazione ad un piano che continua ad essere irreale proprio perché pensato come essenziale. L'alienazione si correla sempre al dato di un'autorità fantasmatica, e da questa posizione di irrealtà subordina l'individuo a sé: l'autorità esercitata sull'uomo da parte di «potenze celesti» e della conseguente nullificazione individuale. L'intero divenire storico appare, sotto tale riguardo, alienazione in quanto *Offenbarung* di quelle potenze celesti, successione di «rivelazioni». L'alienazione si dà, così, nel pensare le «rivelazioni», nell'assumerle per autoreferenziali, autofondantisi sfere di realtà – la costruzione del discorso metafisico in sé e per sé –. Queste rivelazioni alienanti sono le «idee fisse», l'«ossessione» di universali astratti, negativi (sostanziati di nulla), e gli uomini, intrappolati in essi, sono i *Besessenen*, gli ossessi⁵⁵; l'alienazione altro non è, dunque, che ossessione, esser-posseduti, vale a dire non perdita, appunto, di qualcosa, bensì costruzione di una irrealtà⁵⁶.

⁵⁵ Nel paragrafo *Der Sparren*, si legge: «Che cosa si chiama una “idea fissa” [*fixe Idee*]? Un'idea che ha sot-tomesso a sé l'uomo [...] Non sono stupide ciance, per esempio, quelle della maggior parte dei nostri giornali, il cicaleccio di matti che sono affetti dall'idea fissa dell'eticità, della legalità, della cristianità ecc.», *ivi*, p. 46. Ed oltre: «Anche come “regola, principio, punto di vista” e simili si lascia percepire l'idea fissa. Archimede chiedeva un punto di vista *al di fuori* della terra per muoverla. Gli uomini erano continuamente alla ricerca di questo punto di vista e ciascuno lo assumeva così come ne era capace. Questo punto di vista estraneo è il *mon-do detto spirito*, delle idee, dei pensieri, dei concetti, delle essenze ecc.; è il *cielo* [*Himmel*]», *ivi*, p. 67.

⁵⁶ Come si sottolineava, Stirner sviluppa una linea argomentativa molto distante da quella di Feuerbach, significativamente, in queste pagine, bersaglio polemico. Contro Feuerbach e contro *Das Wesen des Christentums*,

Ma in uno schema dialettico hegeliano, nessuna forma può restare fissata in se stessa, nessun universale negativo può assolutizzarsi in un positivo di autoreferenziale presenza. La presenza non è soltanto *apparenza* ma è anche *parvenza*: c'è sempre il *non*, il negativo (il negativo del negativo, la negazione di quel che nega, il dinamizzarsi di quel che si sa e/o che si pensa per fisso, il relativizzarsi di quel che si pensa e/o che si vuole per assoluto) a porre in moto le cose. Così è anche per Stirner: nella irrealtà, il reale nega l'irreale, la possibile liberazione nega la reale/irreale possessione, la costruzione del sé reale nega la costruzione del sé ridotto ad irreale. Compresenti alle forme storiche ossessive vi son dunque i germi della negazione della ossessione medesima o, in altri termini, l'ossessione porta con sé gli elementi della propria graduale distruzione.

Ci troviamo ancora una volta di fronte alla questione del moderno (dell'antico/moderno), in una lettura che ulteriormente specifica ma anche confonde il declinarsi medesimo della modernità. Come si è osservato, in questo senso sono da interpretare le diverse manifestazioni del pensiero antico/moderno, in particolare del cristianesimo e, in esso, della Riforma. Il cristianesimo, in generale, e Lutero rappresentano, pur situandosi pienamente nell'ambito di culture ossessive e opprimenti, momenti di parziale liberazione. La cristologia riformata, con il superare il più tradizionale discorso teologico, apre – per dirla con il Feuerbach del 1843 – ad una antropologia religiosa e, dunque, all'uomo; cioè apre, di conseguenza, alla ragione umana. Da qui all'illuminismo⁵⁷ e, sul piano politico e sociale, alla rivoluzione francese il passo è breve. Ma, al pari dei "cristiani", neppure gli illuministi e i rivoluzionari dell'89 riescono a liberarsi da una visione «religiosa» dell'esistenza; e neppure riescono a liberarsi da essa né le conseguenze filosofiche dell'illuminismo – la filosofia hegeliana, in cui «il regno celeste, il regno degli spiriti e dei fantasmi» trova «il

si leggano i seguenti passi: «La liberazione che Feuerbach aspira a darci è teologica, cioè dottrinarmente divina. Egli cioè dice che noi avremmo misconosciuto la Nostra propria essenza e perciò l'avremmo cercata nell'aldilà, ma ora, poiché ci rendiamo conto che Dio è soltanto la Nostra essenza umana, la dovremmo di nuovo riconoscere come la Nostra e riportarla dall'aldilà all'al di qua. Feuerbach chiama il Dio, che è spirito, "la Nostra essenza". Possiamo Noi sopportare che la "Nostra essenza" venga posta in contrasto con Noi, che noi veniamo scissi in un Io essenziale ed in un Io inessenziale? [...] Che cosa conseguiamo se, tanto per cambiare, trasferiamo in Noi il divino fuori di Noi? Siamo Noi ciò che è in Noi? Tanto poco quanto Noi siamo ciò che è al di fuori di Noi [...] Con la forza della *disperazione* Feuerbach cerca di afferrare l'intero contenuto del cristianesimo, non per gettarlo via, no, ma per tirarlo a sé, per tirare giù dal suo cielo, con un ultimo sforzo, e trattenerlo in eterno presso di sé ciò che è stato a lungo bramato e che è rimasto sempre lontano [...] L'essenza suprema è, senza dubbio, l'essenza dell'uomo, ma proprio perché è la sua *essenza* e non lui stesso, non cambia assolutamente nulla se la vediamo al di fuori di lui e la contempliamo come "Dio", o se la troviamo in lui e la chiamiamo "essenza dell'uomo" o "l'uomo". Io non sono né Dio né l'Uomo, né l'essenza suprema né la mia essenza, e perciò è in sostanza indifferente se Io penso l'essenza in Me o fuori di Me», *ivi*, pp. 34-35.

⁵⁷ Cfr. *ivi*, pp. 52-53.

suo giusto ordinamento [...] la vera realtà»⁵⁸ –, né le conseguenze “politiche” della rivoluzione francese – il “liberalismo”⁵⁹, nell’ampia accezione attribuita al termine –.

Il «regno celeste» di Hegel, il suo *Himmel*, rappresenta l’emblema di una introiezione dell’irreale come unica e vera realtà; vale a dire, quel regno, quel cielo, viene a definire la stessa «seconda natura» dell’uomo, concetto, anche questo, che si ritrova ampiamente in Feuerbach quale sintomo di potenziale alienazione religiosa, ma che in Stirner assume la connotazione più generale e radicale dell’asservimento ad una scala di valori che è l’individuo medesimo a creare e a connotare per superiori: creazioni irreali alle quali egli si sottomette⁶⁰. La tradizione filosofica e religiosa è «seconda natura» ed è anche, in tal senso, storia della scissione netta delle due dimensioni secondo le quali l’individuo si determina: la fisica e la metafisica. La metafisica è la introiezione dell’irreale e la costruzione di esso in quanto reale: l’intero divenire dell’umanità altro non è che presenza di questa scissione/sostituzione; e ciò sia nell’età “antica”, sia in quella “moderna”, in quella “cristiano-moderna”, in quella “riformata” etc. Cambiano i termini gerarchici del dominio – dipendenza dalle cose o dalle idee – ma il dominio resta⁶¹.

Da qui, l’ampia problematica della gerarchia propria del presente, tutta incentrata sull’idea del dominio spirituale-ideale, di per sé connotante quel che si è chiamato più-moderno-nel-moderno, la forma in atto dello *Zeitgeist*. Un tale più-moderno-nel-moderno, una tale contemporaneità, si rappresenta in una sorta di univoca immagine gerarchica quale creazio-

⁵⁸ Cfr. *ivi*, p. 75 e pp. 104-105.

⁵⁹ «Chi vogliono ora render libero i soliti signori liberali? Per quale libertà strillano, di quale sono assetati? Per la libertà dello *spirito*! Dello spirito dell’eticità, della legalità, della devozione, del timor di Dio etc. Anche i signori antiliberali vogliono questo [...] Lo *spirito* rimane per entrambi il *signore* assoluto ed essi litigano soltanto per questo: chi deve occupare il trono gerarchico che spetta al “luogotenente del signore”», *ivi*, p. 69.

⁶⁰ Nel III sottoparagrafo dei *Neuen, Die Hierarchie*, vengono riproposte le corrispondenze tra infanzia dell’umanità e dipendenza dalle cose, giovinezza e dipendenza dalle idee, età adulta e autoliberazione dell’individuo, inserite in un quadro, per così dire, antropologico, del divenire di razze diverse sul piano della *Weltgeschichte*. L’infanzia dell’umanità, l’età antica, è, così, il periodo della *Negerhaftigkeit*, la giovinezza, l’epoca cristiana, quello della *Mongolenhaftigkeit*, o del *Chinesentum*, la maturità, la liberazione degli uomini, quello dei *wirkliche Kaukasier*. Non interessa tanto entrare nel merito di questa suddivisione che, nei suoi tratti principali, non fa che ribadire, esasperandoli e semplificandoli, temi propri di Hegel, quanto evidenziare la dislocazione gerarchica dell’introiezione dell’irreale quale “seconda natura” – «Gerarchia è dominio dei pensieri, dominio dello spirito» (*ivi*, p. 79) –.

⁶¹ Tuttavia, il concetto di «seconda natura» è, di fatto, più complesso di quanto a prima vista possa sembrare: per un verso, infatti, segna una prima forma di liberazione dal mondo naturale ed una affermazione dell’individuo su di esso; per altro verso, invece, e proprio perché liberatosi “dalle cose”, l’individuo fa di questa liberazione il suo esserci proprio, escludendo così il mondo e, dunque, la fisicità medesima. Potremmo dire che ciò rappresenta la scaturigine prima di ogni “sguardo metafisico” sul mondo, il delinearsi di una trascendenza quale piano incarnante irrealmente la consolidata superiorità sulle “cose” e al quale, dunque, subordinarsi.

ne/introiezione/ripetizione di una seconda natura celeste a cui appunto l'individuo si assoggetta. Questa immagine si determina in un plesso culturale che Stirner chiama "liberalismo": forma *politica, sociale e umana* che, si diceva, risulta dalla intera tradizione metafisica e che è presenza mondana e temporale di quel "cristianesimo" che appunto nella modernità è apertura al contemporaneo e sua irreale definizione⁶². Vediamo più da vicino.

Il cosiddetto *politische Liberalismus* sottomette l'individuo alle categorie di Stato e di Nazione:

Si deve agire «disinteressatamente», non si deve voler giovare *a sé* ma allo Stato. Questo è in tal modo divenuto la persona in senso proprio, di fronte a cui la singola personalità [*Persönlichkeit*] sparisce: non Io vivo, bensì Esso vive in Me⁶³.

Nel suo esser forma generale, dunque nel suo essere-altro rispetto all'individuale, lo Stato si mostra come uno dei tanti limiti esteriori, come uno dei tanti fantasmi annichilenti, e giunge ad assumere, nella declinazione liberale, la figura della moderna *ratio* illuministica quale misura e referente dell'agire umano in sé e per sé. Nello Stato liberale valore non hanno gli uomini, né tantomeno (ovviamente) gli individui, bensì i "cittadini". Il "cittadino" è l'uomo e l'individuo organizzati entro i confini della *polis*, in uno spazio determinato sulla base della "irreale" categoria di una universale "cittadinanza" che a sé riduce, quali semplici presenze di sé, uomo ed individuo medesimi. Quanto più si è «buoni cittadini», tanto più si è «schiavi» della universale cittadinanza, tanto più ci si annulla come «persone» o come singole «personalità» di fronte alla universale «persona» dello Stato, di questa tradizionale *maschera* la quale in sé riassume, nella misura in cui li nasconde e li neutralizza, i volti individuali delle differenti personalità⁶⁴.

⁶² M. STIRNER, *Der Einzige*, cit., p. 152: «Quegli stessi che si oppongono al cristianesimo come fondamento dello Stato, cioè al cosiddetto Stato cristiano, non si stancano di ripetere che l'eticità è "il pilastro principale della vita sociale e dello Stato". Come se il dominio dell'eticità non fosse un compiuto dominio del sacro, una "gerarchia"». Ed anche *ivi*, p. 89: «E non sono di nuovo i liberali, appunto, che sollecitano una buona educazione ed un miglioramento dell'essenza dell'educazione? Poiché come potrebbe giungere ad attuazione anche il loro liberalismo, la loro "libertà nei limiti della legge" senza disciplina? Anche se non educano proprio al timor di Dio, certo esigono un tanto più severo *timor dell'uomo*, cioè timore di fronte *all'uomo*, e risvegliano con una disciplina l' "entusiasmo per la vera educazione umana"».

⁶³ *Ivi*, p. 109.

⁶⁴ «Con l'epoca della borghesia [*Bourgeoisie*] comincia quella del *liberalismo*. Si vuol dappertutto stabilire il "razionale" [...] Ma se domina la ragione la *persona* è soggetta [...] Non si vuole un libero movimento e una libera manifestazione [*Geltung*] della persona o di Me, ma della ragione, cioè un dominio della ragione, un dominio. I liberali sono *fanatici*, non esattamente per la fede, per Dio e così via, ma certo per la *ragione*, loro signora», *ivi*, pp. 115-116. Esponenti di spicco del *politische Liberalismus* sarebbero Hegel e Goethe: pur se in

La libertà che lo Stato liberale garantisce è «libertà politica»; ma la libertà politica non è «libertà individuale» bensì, appunto, la libertà che la *persona* in quanto *maschera* garantisce a se stessa: la libertà del fantasma che garantisce la propria sussistenza e il proprio potere annichilendo i corpi e le esistenze degli individui «in carne ed ossa».

Il *politische Liberalismus* racchiude la libertà politica nella formula “diritti del cittadino”, di per sé sinonimo di “libertà individuale”. Stirner procede scomponendo quella formula; tanto *diritto*, quanto *cittadino* – egli afferma – sono idee e, dunque, momenti di uno *Himmel* aldilà e al di sopra dell’individuo. Inoltre, il fatto che con essa si voglia esprimere la libertà politica, riducendovi la stessa libertà individuale, «personale», significa che l’individuo, l’«uomo» medesimo, scompare sotto la maschera fantasmatica del cittadino in quanto «persona etica», in quanto momento di uno Stato che è “etico” in quanto tale. La formula “diritti del cittadino”, dunque, è, né più né meno, sanzione della libertà del potere politico nei confronti di un individuo ridotto a cittadino, vale a dire la libertà dello Stato di agire a proprio piacimento nei confronti dei “cittadini”, rendendo di fatto schiava la «singola personalità».

Si può notare come vi sia, rispetto agli articoli del ’42-’43, una radicalizzazione, e sotto alcuni riguardi un ribaltamento, di posizioni. Se allora

modi differenziati, Hegel e Goethe avrebbero svolto una riflessione il cui dato saliente si rappresenterebbe nella svalutazione dell’interesse personale in nome di regole e norme che all’individuo non appartengono: «Il servo ubbidiente è l’uomo libero! Che crudele assurdità! Tuttavia è questo il modo di sentire [Sinn] della borghesia, ed il suo poeta Goethe, come il suo filosofo Hegel hanno saputo celebrare la dipendenza del soggetto dall’oggetto, l’ubbidienza al mondo oggettivo e così via. Solo chi serve la causa [Sache], solo chi “le si consacra completamente”, ha la vera libertà. E, per coloro che pensano, la causa è la *ragione*; essa che come Stato e Chiesa dà leggi universali e tramite il *pensiero dell’umanità* incatena l’uomo singolo», *ivi*, p. 114. Il perseguire un modello di «buon cittadino» è la mèta della *Bourgeoisie* e il nucleo teorico centrale del liberalismo politico, che appunto rappresenta la sistemazione organica dei principi borghesi, ovvero, la formulazione in termini direttamente politici del pensiero illuministico ed hegeliano. La polemica nell’*Unico* contro la borghesia, che per alcuni accenti ricorda la menzionata recensione al libro di Sue, e, in generale, tutta la polemica contro il liberalismo, ha per centro la distinzione tra un egoismo consapevole ed uno inconsapevole. Su questo tema torneremo in seguito; qui sembra sufficiente accennare alla convinzione dell’egoismo quale tratto comune a tutti gli uomini: alcuni ne avrebbero coscienza ed userebbero tale coscienza a proprio personale vantaggio, altri, invece – la maggioranza –, privi di tale coscienza, tenderebbero a mascherare con norme etiche, religiose, sociali e così via il loro naturale egoismo. Cfr., anche, *ivi*, pp. 56-57: «La trama dell’ipocrisia attuale è tesa tra i confini di due settori, tra i quali fluttua il Nostro tempo, di qua e di là, e intreccia i suoi fili sottili con l’inganno e l’autoinganno. Non più sufficientemente forte per servire senza dubbi e debolezze l’*eticità*, non ancora sufficientemente forte e privo di riguardi per vivere interamente l’egoismo, esso trema nella tela di ragno dell’ipocrisia, ora da una parte, ora dall’altra, e cattura, paralizzato dalla *mediocrità*, soltanto stupidi, miseri moscerini». Cfr., anche, *ivi*, p. 108: «L’uomo vero è la nazione, il singolo però è sempre un egoista. Perciò abbandonate la Vostra singolarità [Einzelheit] [...] in cui dimora l’egoistica ineguaglianza e consacratevi interamente all’uomo vero, alla nazione o allo Stato. Allora varrete come uomini e avrete tutto ciò che è dell’uomo; lo Stato, l’uomo vero, Vi darà il diritto di essere dei suoi e Vi darà i “diritti dell’uomo”: l’uomo Vi dà i suoi diritti! In tal modo suona il discorso della borghesia [Bürgertums]. Il limite della *Bourgeoisie* e della sua espressione ideale, il liberalismo politico, consiste, insomma, nel non perseguire fino in fondo i propri interessi, nascondendosi dietro le forme generali dello Stato, della nazione, della patria.

si auspicava una razionalizzazione dello Stato, un suo conformarsi allo *Zeitgeist*, un superamento degli anacronismi particolaristici, la determinazione di una corrispondenza tra la persona universale della forma statale e la forma individuale in cui quella forma si manifesta – ciò in linea con il pensiero complessivo della scuola giovane-hegeliana –, adesso si richiede l'oltrepassamento dell'idea di universalità medesima e, conseguentemente a ciò, dell'idea di Stato in sé e per sé.

E ciò che vale per il *politische Liberalismus*, vale anche, sotto plurali riguardi, per il cosiddetto *soziale Liberalismus*, cioè per il pensiero socialista e comunista. Se al centro dell'analisi relativa al *politische Liberalismus* si poneva la critica della *Bourgeoisie*, dello Stato e dell'idea di libertà, al centro di quella relativa al *soziale Liberalismus* si pone la critica del *Proletariat*, della società e dell'idea di eguaglianza. Stato e libertà, da una parte, società ed eguaglianza, dall'altra, sono forme universali che – lo si è osservato a più riprese – comportano la svalutazione della differenza singolare, così come la comporta l'attribuzione ad un individuo di un dato identificativo di “classe”, che poi altro non è che dato identificativo inerente ad una “classe concettuale”, ovvero ad un categorizzare le individualità temporali ed esistenziali nei termini di una trascendenza linguistica e sovrasignificante. Se “cittadino” è la fantasmatica maschera politica che nega l'individuo, “borghese” e “proletario” sono le fantasmatiche maschere sociali di una tal negazione. Classi, appunto, concettuali, ma dotate di una sostanza che non rinvia all'identità del singolo ente esistente nel tempo medesimo del proprio esistere, bensì ad una sorta di sostanza radicata in una eterna ed universale identità “hegeliana” tra Essere e Pensare⁶⁵.

Se il *politische Liberalismus* maschera l'egoismo con i “diritti dell'uomo” e con l'interesse generale dello Stato e della nazione, reiterando i modelli del dominio nella quotidianità delle esistenze attraverso la fitta “trama” dell'ipocrisia morale, il *soziale Liberalismus* lo maschera attraverso un generico sentimento d'amore: l'interesse di ognuno è l'interesse di tutti e l'interesse di tutti è l'interesse di ognuno – il fratello “ama” il fratello, gli è solidale; il suo interesse è il mio interesse, il mio interesse è il suo interesse; non può sussistere diseguaglianza, dal momento che questa implica il conflitto tra interessi differenti. Il *soziale Liberalismus*, insomma, sublima nell'amore l' “inconsapevole” egoismo degli uomini, ma

⁶⁵ Su questa linea si sviluppa anche il discorso intorno all'*humane Liberalismus* – come vedremo tra breve – di cui Stirner contesta le classi concettuali di *Gattung*, di *Gattungswesen* e di *Menschheit* (o *Humanität*).

a tal fine necessita di una contrapposizione e di una diseguaglianza, cioè di un atto di disamore: la contrapposizione all'interesse egoistico dei proprietari, dei "borghesi", e la diseguaglianza con questi. La proprietà personale viene negata in quanto "forma storica" dell'egoismo *tout court* e sostituita da una proprietà comunitaria, espressione della inscindibilità dell'interesse dell'uno e dell'interesse dell'altro, espressione di una pari eguaglianza di interesse. Ma nessun individuo è pensabile, per Stirner, se non in quanto proprietario di qualcosa, non foss'altro che di se stesso, della propria e personale proprietà appunto. Perciò, negare la proprietà significa negazione dell'individuo in sé e per sé. Ne conseguono due considerazioni: la prima riguarda l'insostenibilità del concetto stesso di eguaglianza, una insostenibilità che, per i motivi osservati, inerisce alla medesima predicazione dell'eguaglianza tra "fratelli" in nome dell'amore⁶⁶; la seconda riguarda la conseguenza pratica, estesa al piano sociale, della negazione della individualità a seguito della negazione dell'idea di proprietà. Richiedere l'abolizione della proprietà personale in nome di quella comunitaria risulta anch'esso concetto insostenibile, proprio per la impensabilità di un individuo privo della sua stessa "persona", e vuole al contempo dire predicare la generalizzazione di individui che in quanto non proprietari non sono individui o che, a rigore, non sono nulla. In concreto ciò vuol dire predicare una forma universale di miseria quale ricchezza ed interesse di tutti:

Noi siamo uomini nati liberi, ma dovunque volgiamo lo sguardo ci vediamo resi schiavi da egoisti! Dobbiamo allora diventare egoisti anche noi? Che il cielo ce ne scampi! Piuttosto vogliamo che sia impossibile che esistano egoisti! Li vogliamo rendere tutti "straccioni", vogliamo che tutti non abbiano niente affinché "tutti" abbiano. – Così i socialisti –. Chi è questa persona che voi chiamate "tutti"? – È la "società"! – Ma ha un corpo? – *Noi* siamo il suo corpo! – Voi? Ma se voi stessi non siete un corpo! Tu, certo, hai un corpo, anche tu ed anche tu, ma voi, insieme, siete solo corpi, non un corpo. Di conseguenza, quell'unica società avrebbe certamente dei corpi di cui servirsi, ma non un corpo unico né un corpo proprio. Sarebbe, appunto come la "nazione" dei politici, nient'altro che uno "spirito", il corpo del quale è solamente parvenza⁶⁷.

Libertà non delle «persone», dunque, bensì dello Stato, oppure libertà non dei singoli, bensì della società. Nella distinzione "tonale" tra *politi-*

⁶⁶ Per riconoscersi come fratelli è infatti necessaria una contrapposizione ed una sanzione di diseguaglianza rispetto a chi è proprietario ed egoista, non-fratello; l'amore si afferma attraverso un atto di conflitto e di disamore, il riconoscimento di sé in quanto fratello di ... si svolge nel quadro di un processo di differenza da ..., di esclusione di chi a sé non è eguale.

⁶⁷ M. STIRNER, *Der Einzige*, cit., p. 127.

sche e sociale *Liberdismus* vi sono corrispondenze di fondo: l'annullamento della capacità di una libera autodeterminazione, l'annullamento della proprietà materiale oppure intellettuale (o di entrambe), il non riconoscimento delle qualità (*Eigenschaften*) proprie, vale a dire di quanto autenticamente attiene al singolo in sé e per sé⁶⁸.

Tutto ciò si ripete anche nello *humane Liberalismus*, la critica nei confronti del quale – identificato, sostanzialmente, con la sinistra hegeliana e, in modo specifico, con i fratelli Bauer, con Heß e con Feuerbach – è ancora più accesa, non circoscritta nell'ambito di un paragrafo – come è invece quella dedicata al liberalismo politico e sociale –, ma si svolge nel corso dell'intera trattazione. Ed è critica interessante, poiché con essa Stirner mette in discussione, pur se implicitamente, le sue stesse posizioni del '42-'43, in particolare l'idea di *Geist*, di *Zeitgeist*, di *Wesen*, e soprattutto le nozioni di *Mensch* e di *Menschheit*. Pur rappresentando un grado ulteriore di sviluppo di quello politico e di quello sociale, il liberalismo umano ne definisce la «parte critica» e, nello stesso tempo, l'«opposizione». Infatti, l'*humane Liberalismus* confuta «necessariamente», in nome del *Mensch* e/o della *Menschheit*, le valenze egoistiche che sono proprie delle nozioni di *Bourgeoisie* e di *Proletariat*⁶⁹. Nel «borghese» e nel «proletario» risuonerebbero, per l'*humane Liberalismus*, gli interessi particolari delle rispettive classi, così come nel «cittadino» risuonerebbe appunto la referenza ad una forma politica, o nel religioso la referenza ad una fede. In nessuno di questi casi l'uomo verrebbe valutato in quanto tale, bensì in quanto momento parziale di una significazione distintiva. Stando co-

⁶⁸ Si vedano, tra gli altri, i seguenti passi: «Quando il proletario [*Proletarier*] avrà realmente fondato la sua progettata "società", da cui deve essere eliminata la differenza tra ricco e povero, allora sarà uno straccione, poiché egli sa di essere qualcosa con l'essere straccione, e potrebbe elevare "straccione" a titolo onorifico così come la rivoluzione [francese] aveva elevato la parola "borghese" [*Bürger*]. Straccione è il suo ideale, straccioni dobbiamo Noi tutti diventare. Questo è, nell'interesse dell' "umanità", il secondo furto al "personale". Non si lascia al singolo né comando né proprietà; lo Stato prese quello, la società questa», *ivi*, p. 129; «Il lavoratore [...] si sottomette alla sovranità di una società di lavoratori [*Arbeitergesellschaft*], come il borghese rimane con abnegazione attaccato allo Stato della concorrenza [...] Si pensa di nuovo che la società dia ciò di cui Noi abbiamo bisogno e che perciò Noi le siamo obbligati [...] Che la società non sia affatto un Io che possa dare, conferire od offrire, bensì uno strumento o mezzo dal quale Noi abbiamo la possibilità di trarre vantaggio; che Noi non abbiamo obblighi sociali, bensì unicamente interessi che la società Ci deve servire a conseguire; che non siamo debitori di alcun sacrificio alla società, ma se sacrifichiamo qualcosa lo sacrifichiamo a Noi: a ciò i sociali non pensano, poiché essi – come liberali – restano imprigionati nel principio religioso e pieni di zelo aspirano ad una società sacra, come finora era lo Stato! La società dalla quale Noi tutto abbiamo, è una nuova signoria, un nuovo spettro, una nuova "essenza suprema", che Ci "obbliga al suo servizio"», *ivi*, p. 135. I corsivi sono miei. Il corsivo di Stirner è stato eliminato.

⁶⁹ «Nella "società umana", che l'umano predice, in genere non deve trovare riconoscimento niente di ciò che l'uno o l'altro ha di "particolare", non deve aver valore niente che porti il carattere del "privato". In questo modo si chiude il cerchio del liberalismo, che ha nell'uomo e nella libertà umana il suo principio buono, nell'egoista e in tutto ciò che è privato il suo principio malvagio», *ivi*, p. 140.

sì le cose, l'interesse egoistico – la significazione medesima della distinzione – si presenterebbe nell'attribuzione stessa dell'appartenenza. Si tratta, allora, di superare ogni distinzione: non, dunque, il borghese e il proletario, il cristiano e l'ebreo, il cittadino, dal momento che ogni particolarità determina un interesse appunto particolare, "egoistico", bensì l'Uomo, una umanità senza differenza alcuna tra i suoi membri, un universale che, in quanto tale, elimina ogni singolare interesse, ogni egoismo, in nome di un interesse che, non riferendosi a differenza alcuna, è disinteresse assoluto ⁷⁰.

Tuttavia, osserva Stirner, se lo Stato dei "politici" e la Società di "sociali" sono forme di una annichilente generalità, il superamento di esse nell'Umanità degli "umani" è ancor più annichilente, poiché l'Umanità è determinazione più generale di quelle dello Stato e della Società ⁷¹. Come in alcune corrispondenze del '42-'43 il cristianesimo rappresentava l'epoca più-moderna-della-modernità, ora, nell'*Unico*, il liberalismo umano rappresenta la forma "più cristiana" e dunque più moderna della cultura politica e sociale, poiché, al pari del cristianesimo, esprime la più compiuta teoria della «rinuncia a sé». L'*humane Liberalismus* è la figura «più coerentemente cristiana» del liberalismo, proprio per il fatto che esso elide qualsiasi riferimento – presente invece nel liberalismo politico e sociale – ad un pur minimo interesse personale ⁷². Ma l'uomo e l'umanità di cui l'*humane Liberalismus* parla non sono che "nomi", termini-concetti, categorie linguistiche, e l'attività umana, che si pensa "disinteressata", è solo generica attività spirituale, "logica", ovvero un'astrazione priva di referente reale.

In particolare, come si ricordava, la polemica di Stirner è in generale, ed esplicitamente, contro la riflessione di Feuerbach, ma implicitamente, e con attenzione specifica, contro Moses Heß e la sua *Philosophie der Tat* ⁷³, contro una riflessione, cioè, che sotto alcuni riguardi coniuga temi propri dell'*humane Liberalismus* con quelli del *soziale Liberalismus*. Come non

⁷⁰ «Getta via tutto ciò che non Ti è essenziale, criticalo! Non essere ebreo, né cristiano e così via, bensì sii uomo, nient'altro che uomo! [...] Riconosci la tua umanità come la tua *essenza* che tutto determina. Io dico: Tu sei certamente più che ebreo, più che cristiano e così via, ma Tu sei anche più che uomo. Queste sono tutte idee, ma Tu sei in carne ed ossa», *ivi*, pp. 138-139.

⁷¹ Si veda il seguente passo: «Poiché per il liberalismo umano Stato e società non sono sufficienti, esso li nega entrambi e contemporaneamente li conserva [...] In verità la "società umana" è [...] lo Stato più universale e la società più universale», *ivi*, p. 140.

⁷² Cfr., al proposito, *ivi*, pp. 151-153.

⁷³ Cfr. M. HESS, *Philosophie der Tat*, in «Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz», 1843, oggi in M. HESS, *Philosophische und sozialistische Schriften. 1837-1850*, hrsg. von A. Cornu und W. Mönke, Berlin, Akademie Verlag 1961, pp. 210-226.

esiste l’Uomo di Feuerbach, altrettanto non esiste l’Attività Umana di Heß; come l’Uomo è astrazione categoriale, fantasma, spettro, altrettanto, e necessariamente, lo è l’Attività Umana ⁷⁴. Se è così, conseguentemente anche i fini che l’Uomo persegue con la propria attività non sono che illusioni, fantasmi; quella liberazione dell’umanità, quella realizzazione di una comunità fondata su relazioni di amore e di solidarietà volute da Heß sono solo alcuni aspetti, tra i tanti, della negazione del reale, del tradizionale essere-posseduti, alienati in uno *Himmel* sovraumano.

Nessun referente “reale”, dunque, nel *Liberalismus*, né in quello politico e sociale né, tantomeno, in quello umano, nessun individuo “in carne ed ossa”, ma soltanto uno spostamento di senso dal piano reale su cui si svolge un’attività reale ad un piano fantasmatico-spirituale, “irreale”, “celeste” che ossessiona l’individuo facendogli smarrire la sua autentica dimora terrena.

⁷⁴ Stirner pone in discussione non i limiti della riflessione di Heß, bensì gli stessi presupposti di partenza. Le posizioni di Heß sono «meschine» poiché «disinteressate» (cfr. M. STIRNER, *Der Einzige*, cit., pp. 153-154), ove “disinteresse” si fa sinonimo di ipocrisia ebraica-cristiana-borghese-proletaria-umana. “Meschino” è appunto il predicare un disinteresse pur nella consapevolezza di predicare ipocritamente. Siccome ognuno è egoista, all’ipocrita disinteresse hesseano si deve disvelare l’egoistico fondo oscuro che anima lui come ciascuno: «Io in Te non voglio riconoscere o rispettare niente, né il proprietario né lo straccione, e neppure l’Uomo soltanto, bensì Ti voglio usare. Nel sale Io trovo ciò che Mi rende appetitosi i cibi, perciò lo lascio sciogliere; nel pesce riconosco un mezzo per il nutrimento, perciò lo mangio; in Te io scopro il dono di rallegrarmi la vita, quindi Ti scelgo per amico [...] Tu sei per Me solo ciò che Tu sei per Me, cioè un mio oggetto e in quanto mio oggetto, perciò mia proprietà», *ivi*, p. 153. La risposta di Heß non si fa attendere, ma si tratta di risposta debole, che non sa entrare nel merito. In *Die letzten Philosophen*, egli controbatte: «Amare, creare, lavorare, produrre, è godimento immediato; io non posso amare senza contemporaneamente vivere, vivere bene – io non posso produrre, senza contemporaneamente consumare, godere. Anche l’egoista vuol godere! In cosa dunque si distingue l’egoismo dall’amore? Per il fatto che l’egoista vuole la vita senza amore, il godimento senza il lavoro, il consumo senza la produzione, per il fatto che egli sempre vuole soltanto prendere per sé e mai dare un qualcosa di sé, cioè non vuole mai sacrificarsi», M. HESS, *Die letzten Philosophen*, Darmstadt, 1845, ora in *Philosophische und sozialistische Schriften*, cit., p. 386. La polemica si dispiega, principalmente, nella contestazione della visione stirneriana del socialismo, del *soziale Liberalismus*, che Heß giudica «rudimentale», e della nozione di «uomo in carne ed ossa», che sarebbe un corpo morto, in quanto non interagente con il complesso umano. Ci troviamo chiaramente di fronte a due strutture di riflessione che mostrano priorità in conflitto: da un lato, l’universale quale *Gattung* oppure *Menschheit* nella sua unione con il singolo, dall’altro, l’individualità che si manifesta nella sua unicità solamente liberandosi dall’idea stessa di universale. Su questi temi, e più in generale, può essere interessante confrontare la risposta di Stirner alle critiche mossegli non solo da Heß, ma anche da Feuerbach e da Szeliga. Si veda *Recensenten Stirners*, in «Wigand’s Vierteljahrschrift», 1845, in KS, pp. 343-396; in partic., cfr. la risposta a Heß, pp. 387-396.

II

LA RIVOLTA CONTRO LA METAFISICA

L'individuo "reale" a cui guarda Stirner, il senso stesso del suo pensare ed agire, si correla ad una situazione schiettamente terrena, nonché al recupero totale di questa situazione quale esclusivo criterio di "verità". È a un individuo "reale" così inteso che vengono rapportate quelle nozioni di libertà e di liberazione su cui il precedente capitolo si è soffermato. Ma anche in questo caso, tali nozioni non hanno valore in sé; lo hanno solo in relazione all'interesse che verso di esse l'individuo "reale" può nutrire. L'essere-interessato dell'individuo fornisce loro un senso proprio, specifico, che si carica subito della valenza, o della tonalità, di un eccedere rispetto al discorso della metafisica.

Come si ricordava introduttivamente, un tale individuo pensa ed agisce secondo una forma che intende essere trasgressiva di ogni forma. Con il suo pensare ed agire, l'individuo definisce la rappresentazione della Terra contro l'immagine di un Cielo, sgretolando, insieme all'immagine del Cielo, tutte quelle forme che altro non sarebbero che i momenti celesti di quel Cielo stesso, le sue figure particolari, temporalmente dislocate in un hegeliano movimento ascendente sino a configurarsi quale unica immagine indifferenziata, quale storia della metafisica in sé e per sé. Il pensare e l'agire dell'individuo stirneriano disegnano, allora, una forma che non è una forma, una forma-non forma che non vuol darsi in quanto ulteriore nozione bensì in quanto atto, in quanto gesto momentaneo, irripetibile. Una forma-non forma che, potremmo dire, nel suo essere prassi immediata reca in sé una valenza teoretica. Questa forma-non forma, questo atto, questo gesto pratico-teoretico Stirner lo chiama ribellione, e l'individuo che si intende e si pensa come individuo libero, proprio nell'intendersi e nel pensarsi come libero, è un ribelle.

In Stirner, l'idea di ribellione (*Empörung*) non è separabile da quella di unicità (*Einzigkeit*), di cui rappresenta l'atto esaltativo, e sempre si accompagna alla costante contrapposizione nei confronti del concetto di rivoluzione (*Revolution*), forma generale e tradizionale fantasma, e dunque,

in quanto tale, negazione della *Einzigkeit* in sé e per sé ¹.

È opportuno sgombrare il campo dal possibile equivoco di ritenere che l'idea di ribellione sia situabile in un ambito intermedio tra la società attuale e quella futura. La ribellione è essenzialmente una assoluta sincronicità che prescinde dalle epoche e dalle figure storico-sociali, e la si può scorgere laddove si trovi un individuo ribelle, cioè libero o liberatosi – un po' come sarà il *Freigeist* di Nietzsche –, indifferente verso la società e noncurante di passato e di futuro. In altre parole, la *Empörung* è quell'atto teoretico (che richiama la nozione di *unico*) e pratico (che richiama l'altra e onnipresente nozione di *egoista*) il quale rinvia ad una soggettiva pulsionalità, ad un desiderio di illimitata autoaffermazione; è in tal senso – cioè, in quanto legata ad una dimensione schiettamente soggettiva/individuale – che la *Empörung* non è né storicamente collocabile, né socialmente o politicamente determinabile, ma, in quanto assoluta sincronicità, attraversa ogni epoca ed ogni forma statuale e sociale e, simultaneamente, ne sta al di fuori ². È l'*altrove* trasgressivo – potremmo dire, con Foucault, eterotopico ed eterocronico – di un individuo che si pone al di fuori del tempo e dello spazio logico, culturale e civile della propria epoca e che, per tale motivo, si afferma nella propria indipendenza da altro. Referente del ribelle non è la società in cui vive, né la cultura di essa, ma è soltanto lui stesso.

Dunque, come si osservava, al centro della ribellione (e in polemica con la rivoluzione) stanno il concetto di unico e quello di egoista. Con riferimento specifico alla riflessione del liberalismo politico, sociale ed umano, alla tradizione cristiana e, sotto alcuni riguardi, illuministica, Stirner riscrive l' "egoismo" al di fuori delle connotazioni correnti, ed usa il termine eminentemente quale motivo polemico contro quella riflessione e quella tradizione. L'egoismo viene affrancato dal significato di disvalore attribuitogli dalla «ipocrita morale sociale» e mostrato quale impulso unico, pur se riposto, dell'agire e del pensare di ciascun individuo. L'egoismo è pulsione differenziante che determina una individualità propria. Riprendendo la scansione della hegeliana filosofia della storia e ridefinendo il dato di una assoluta e "ribelle" sincronicità, Stirner scorge nell'egoista il *Mann*, l'adulto, la figura che incarna un sapere ed un agire e che è ade-

¹ Negli scritti del '42-'43 l'idea di ribellione non compare, situandosi Stirner – lo si è visto – in un ambito politicamente liberal-democratico e filosoficamente giovane-hegeliano, in cui non si guarda tanto al singolo atto ribelle quanto ad una più generale tensione eversiva nei riguardi dell'esistente, vale a dire, in questo contesto, carica di propositi di "razionalizzazione" della situazione in atto.

² Cfr. M. STIRNER, *Der Einzige*, cit., p. 237.

guata al presente *Zeitgeist*; tuttavia, anche una figura che non appartiene a questo presente bensì che è, invece, *sempre presente*. Il *Mann* è colui che persegue i propri interessi al di là di ogni condizionamento imposto da universali di qualsivoglia genere ³.

Ma, come si accennava, anche se l'egoismo è qualità di ognuno, per lo più lo è in modo inconsapevole, involontario, proprio perché mascherato da una plurisecolare tradizione ipocrita ⁴. Solo nel *Mann* questa qualità è cosciente. Si tratta, allora, di disvelare una tale qualità, e di comprendere che ogni causa che venga perseguita, anche se pensata come universale e/o altruistica, è, di fatto, egoistica ⁵. Cosciente sarà quell'egoista che saprà smascherare le mistificazioni della "modernità" (nel significato amplissimo sul quale ci siamo soffermati), e che, grazie a ciò, saprà cogliere se stesso quale singolarità irripetibile, non riconducibile a forme a lui esteriori poiché generali ⁶.

L'egoista consapevole eccede sempre, trasgredisce, si ribella cioè ad una tradizione, o *alla tradizione*. Ciò, se da un lato coincide con l'acquisizione della consapevolezza egoistica, dall'altro lato è espressione medesima di una tale consapevolezza. In generale, questo tema va a confluire in una delle linee argomentative più interessanti dell'*Unico*, quella della negazione della cultura esistente, dell'oltrepassamento di un paradigma che alle soggettività reali sostituisce una soggettività astratta. *L'Unico* è testo acontestuale, potremmo dire autentico poiché inattuale, il dislocarsi di una riflessione teorico-pratica che definisce asimmetriche equivalenze, sinonimie sfalsate, irriducibilità nelle reciproche corrispondenze. Di ciò, la *Empörung* rappresenta il segno più acuto. Non si potrebbe pensare lo *Einzigste* senza l'*Egoist*, ma lo *Einzigste* non è l'*Egoist*, né potrebbe darsi un ribelle *Egoist* se non in quanto *Einzigste* consapevole di se medesimo; né si potrebbe pensare la *Empörung* a prescindere dallo *Einzigste* in quanto ribelle *Egoist*. Tuttavia la *Empörung* non è riducibile né ad *Egoist* né ad

³ «L'egoista di fronte al quale gli umani [il liberalismo umano] rabbriviscono è uno spettro così come lo è il diavolo: egli esiste soltanto come spauracchio e forma fantastica nel loro cervello. Se essi non si fossero disinvoltamente spinti qua e là entro l'antiquato contrasto di bene e male, al quale hanno dato i nomi moderni di "umano" ed "egoistico", non avrebbero neanche ravvivato l'incanuto "peccatore" rendendolo "egoista" e non avrebbero rattoppato un vestito vecchio con una pezza nuova», *ivi*, p. 404.

⁴ Sul tema dell'egoista inconsapevole, «involontario», si veda, in particolare, *ivi*, p. 39.

⁵ Cfr. *ivi*, pp. 3-5.

⁶ «Io sono *mio proprio* solo se non soltanto la sensualità ma neanche un altro (Dio, uomini, autorità, legge, chiesa, Stato e così via) Mi hanno in potere, bensì io stesso», *ivi*, p. 187. E ancora: «Millenni di civiltà [*Kultur*] Vi hanno mascherato ciò che Voi siete, Vi hanno fatto credere che Voi non siete egoisti [...] Scuotetevi [...] cercate *Voi stessi*, diventate egoisti, ciascuno di Voi diventi un *io onnipotente* [...] Voi siete rimasti egoisti, per tutti questi anni, ma [egoisti] addormentati, ingannatori di se stessi, egoisti senza saperlo [*verrückte Egoisten*]», *ivi*, p. 181.

Einzig, bensì giunge a configurarsi – e ciò segna una non marginale crepa nella riflessione di Stirner – quale forma; trasgressiva finché si vuole, tuttavia *forma* che, in quanto forma, di per sé oltrepassa il gesto, o l'atto ribelle, dell'*Einzig/Egoist*, proiettandosi, quale sorta di nuova figura fenomenologica hegeliana, nel quadro di una tradizione. La nuova ed *ulteriore* forma di una tradizione che, attraverso quella forma, pone in crisi se stessa, di un paradigma che pone a problema se stesso: l'autentico, accontestuale, inattuale dell'atto singolo ed irriducibile ad universale si fa, così, forma di un universale *altrove*, di una *ulteriorità* generale, di una eterotopia ed eterocronia non individuale bensì situazionale.

Ma a ciò si perviene appunto per contraddittoria dinamica interna all'argomentazione, per implicita difficoltà (per fortunatamente feconda difficoltà!), nella ricerca, al contrario, di una fondazione teorica di quanto al generale può essere opposto, nella ricerca, cioè, di una fondazione della nozione stessa di *Einzigkeit* quale soggettività non paradigmatica: «Io non sono un Io accanto ad altri Io, bensì l'Io esclusivo [*alleinige*]: Io sono unico [*einzig*]»⁷. La soggettività è unicità poiché l'unicità è esclusività; dunque la soggettività è esclusività, e l'esclusività è tale – come vedremo con ampiezza in altra parte del nostro studio –, solo se si determina sulla base di una differenza. La soggettività, trasgressiva della tradizione e del “moderno” paradigma teorico e culturale, si radica, così, in un'idea di «differenza» che non poco deve – e lo vedremo – al problematico concetto hegeliano di «differenza assoluta». Si è unici, cioè si è soggetti “in carne ed ossa”, e non dunque soggetti disincarnati ovvero non-soggetti di uno *Himmel* – la fantasmatica forma della soggettività universale, secondo il paradigma teorico e culturale della “modernità” –, perché essendo “assolutamente” differenti si escludono altre soggettività uniche e simultaneamente si viene da esse esclusi. Sotto questo riguardo, il soggetto reale, in carne ed ossa, definisce una propria identità unica tramite una esclusione, e definisce una relazione tra le soggettività uniche quale identità assolutamente differente dall'altra identità. Questa relazione, che comunque introduce una comunanza generica, viene espressa nella forma dell'astratta somiglianza (*Aehnlichkeit*)⁸, la quale, pur nel creare ulteriori

⁷ *Ivi*, p. 406.

⁸ La quale sussiste in quanto somiglianza tra le unicità di ogni individuo. Ritorneremo più diffusamente su questo punto – a proposito della questione del *Verein*, rilevando le contraddizioni che l'introduzione del concetto di *Aehnlichkeit* apre in un'argomentazione tutta incentrata sulla *Einzigkeit* e la individualità esclusiva –; qui, basta osservare che la *Aehnlichkeit* tra gli unici, il carattere di unicità che li accomuna, viene ricondotta da Stirner a predicato della singolarità, ad attributo dell'unico, che nella sua *Alleinigkeit* (esclusività), nella sua «differenza assoluta» da altro («Tu non Ti differenzi rispetto agli altri uomini con il fatto che sei uomo, ma

contraddizioni nell'impianto della teoresi stirneriana, consente la "comunicazione" stessa dell'unicità e la generalizzazione possibile dell'atto ribelle.

È su questa base che viene dunque costruita la teoria della ribellione – che per l'istante possiamo definire, in maniera molto generale, atto dell'unico autodeterminantesi – nella sua contrapposizione al concetto di rivoluzione – eterno ritorno dell'universale, sebbene in una sostanziale dinamicità di forme. Scrive Stirner:

Rivoluzione [*Revolution*] e ribellione [*Empörung*] non possono essere reputate sinonimi. Quella consiste in un rovesciamento delle condizioni, della situazione esistente o status, dello Stato o della società; è dunque un'azione *politica* o *sociale*; questa ha certamente per conseguenza inevitabile una trasformazione [*Umwandlung*] delle condizioni, ma non muove da qui, bensì dall'insoddisfazione degli uomini con sé, non è una levata di scudi, ma un sollevamento dei singoli, un elevarsi ribellandosi [*Emporkommen*], senza riguardo per le istituzioni che da ciò discendono [...] Se mio scopo non è il sovvertimento di un esistente, bensì il mio sollevamento al di sopra di questo, il mio proposito e la mia azione non è politico o sociale, bensì, poiché indirizzato soltanto a me e alla mia individualità [*Eigenheit*], *egoistico*. La rivoluzione impone di creare delle *istituzioni*, la ribellione chiede di *sollevarsi o di levarsi*⁹.

Questa chiara ed articolata determinazione – la sola presente nell'*Unico* – dei concetti di ribellione e di rivoluzione, e del loro scarto, giunge ad investire il complesso della politica e della morale tradizionali, sino ad una riconsiderazione più generale della cultura filosofica e del modello dominante di razionalità. L'unico e ribelle egoista si solleva al di sopra del cielo riportandolo sulla terra e mettendoselo sotto i piedi. Il capovolgimento del capovolto mondo hegeliano voluto da Marx è in Stirner la mondanizzazione di un sacro *Himmel* con cui egli identifica il *Geist* hegeliano quale culminazione di un intero paradigma di annichilimento delle individualità: annichilimento teorico in quanto definizione di un soggetto a seguito di una desoggettivazione, neutralizzazione pratica in quanto al reale soggetto si sostituisce il desoggettivato soggetto delle istituzioni, tuttavia sovrasignificandolo e sostanziandolo di soggettività reale. In un tale ambito sostitutivo di reale/illusorio, terreno/celeste, la rivoluzione appartiene *in*

poiché Tu sei un uomo "unico". Tu certo mostri ciò che un uomo può fare, ma poiché Tu, un uomo, lo fai, non vuol dire in nessun modo che altri, anch'essi uomini, lo possano fare: Tu l'hai fatto soltanto come uomo *unico* e in ciò sei unico», *ivi*, pp. 146-147) dovrebbe, nelle intenzioni del filosofo tedesco, superare ogni elemento di universalità che l'idea medesima di *Aehnlichkeit* comporta. Con parole diverse: se l'individuo è unico anche i suoi attributi sono unici; la loro somiglianza con gli attributi degli altri unici non ne intacca il carattere di singola esclusività, di assoluta differenza.

⁹ M. STIRNER, *Der Einzige*, cit., p. 354.

toto alla cultura hegeliana e, dunque, poiché questa è appunto approdo di una tradizione paradigmatica, appartiene *in toto* alla tradizione. La rivoluzione, cioè, è dinamica nelle figure tradizionali della desoggettivazione.

Tenuta per ferma l'accezione di *Geist* come tradizionale categoria universale – e quindi come bersaglio del ribelle – si rileva, nell'*Unico*, un differenziarsi terminologico di quella categoria, un suo articolarsi in una serie di espressioni che, se in parte ne sono sinonimi, in parte ne mutano i contorni, ampliandone la portata, senza tuttavia alterarne la fondamentale valenza celeste-sostitutiva di “realtà”. *Geist*, cioè, non è concetto rigorizzato, pur esprimendo sempre un medesimo valore di negazione dell'individuale. Nel testo, infatti, accanto a *Geist* trovano posto termini quali *Spuk*, *Gespenst*, *fixe Idee* etc.¹⁰, il che tra l'altro indica come, rispetto al '42-'43, lo spirito, da termine-concetto centrale in una teoresi hegelianamente formata, venga declassato a semplice espressione del senso comune ed utilizzato nell'accezione della corrente *Meinung*, cioè in una accezione che Stirner, allora, insieme ad Hegel, scorgeva lontana dal vero e che adesso, invece, sembra risolversi quasi come unica verità possibile – la verità in quanto *mein-en*, *Mein-ung*, “mia opinione”, come sarà anche per il Nietzsche di *Al di là del bene e del male*¹¹.

Come si può notare, anche la posizione dell'idea di ribellione si dà nel costante confronto con la filosofia di Hegel, sempre presente anche laddove venga apparentemente liquidata. Sotto questo profilo, è significativa la critica del concetto di *Geist*, nella quale si intrecciano motivi centralmente hegeliani e motivi centralmente feuerbachiani. Se *Geist* è negazione del soggetto reale, dell'individualità in carne ed ossa, l'affermazione, allora, di un tale soggetto passa hegelianamente attraverso un'altra negazione. La *Empörung* si mostra, appunto, come quest'altra negazione che, tuttavia, non conduce alla posizione di una nuova, superiore, categoria, bensì si configura come totale negazione di ogni categoria, negazione che muove dall'io e all'io si riferisce (l'esito, si sottolineava, fecondo di un andamento che in sé manifesta tratti contraddittori: una forma, una forma-non forma, che perviene alla negazione della forma in sé).

Al pari che in Marx, anche in Stirner la “dialettica” perde un momento: nel conflitto tra contraddittori non v'è conciliazione, ma prevalere del-

¹⁰ «Tu, hai già visto uno spirito [*Geist*]? “No, lo no, però mia nonna sì!”. Ma guarda, lo stesso vale per Me: ne anch'io l'ho mai visto, però a mia nonna [gli spiriti] capitavano sempre tra i piedi; e per fiducia nella sincerità di Nostra nonna Noi crediamo all'esistenza degli spiriti», *ivi*, p. 36. Nella stessa pagina troviamo il termine, con significato eguale a quello di *Geist*, *Gespenst* (insieme al derivato *Gespenstglauben*); nella pagina successiva, *Spuk*, e così via.

¹¹ Cfr., al proposito, i §§ 42-43 di F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 48.

l'uno sull'altro. Il soggetto in carne di ossa, l'io ribelle che si afferma negando, non è l'io della tradizione filosofica, l'io quale categoria logico-linguistica, ma, come nel Feuerbach del '43 – dei *Principi di una filosofia dell'avvenire* – è un ente concreto, *leibhaftig*, che si nutre di «pane» e nelle cui vene scorre «sangue». Di fatto, la dimensione del soggetto non è, in Stirner, mai positiva, ma sempre distruttiva¹², sempre tesa all'abolizione di ciò che sta al di fuori della soggettività singola, sempre ente che riesce a porsi in quanto ente mondano solo nella misura in cui sappia negarsi quale ente celeste. Il soggetto di Stirner sempre riesce a porsi, e ad imporsi, a determinarsi in quanto identità propria, solo escludendo, differenziandosi da altro¹³.

L'atto ribelle, nell'escludere l'altro esclude un mondo, una tradizione, un paradigma. Esclude, in una parola, quel mondo cristiano («mongolico-cristiano» in alcuni passi del testo), nell'ampio significato prima osservato, esclude un'epoca nella quale gli uomini sono dominati dalle idee, dal cielo, l'epoca moderna che poi è anche l'epoca degli antichi, nonché l'epoca-più-moderna-della-modernità, quella del contemporaneo *Zeitgeist*. Esclude, cioè, ogni epoca, poiché ogni epoca è “stregata”:

Da quando lo spirito è apparso nel mondo, da quando “il Verbo si è fatto carne” [ma ben prima di allora, da sempre, potremmo dire; leggendo *L'Unico*, il Verbo non è il solo Cristo, ma ogni “celeste” idea] il mondo è spiritualizzato, stregato, è uno spettro¹⁴.

Tutti i mutamenti in tutte le epoche del mondo sono mutamenti ideali, nelle e delle forme, non momenti di liberazione individuale, di compiuta autodeterminazione. Si è affermata, ogni volta, la libertà del cielo, mai la libertà dell'ente terreno. Tutti questi mutamenti son dunque «rivoluzioni» generali e/o generiche, non atti di unici ribelli, semplici trasformazioni formali e perciò sovraindividuali, dunque illusioni di libertà individuale¹⁵, inscrivibili nel generale paradigma della desoggettivazione; la rivoluzione non è mutamento bensì conservazione, ripresa e ripetizione di modelli che

¹² «Quando Fichte dice: “L'io è tutto”, sembra che ciò concordi completamente con le mie enunciazioni. Solo che l'io non è tutto, bensì l'io *distrugge* tutto, e soltanto l'io che dissolve se stesso, che non è mai io, l'io *finito* è realmente io. Fichte parla dell'io “assoluto”, ma io parlo di Me, dell'io effimero [*vergänglichen Ich*]», M. STIRNER, *Der Einzige*, cit., p. 199.

¹³ Ed infatti, come si è visto, *Einzigkeit* è al contempo *Alleinigkeit*.

¹⁴ M. STIRNER, *Der Einzige*, cit., p. 38.

¹⁵ «Scalzare tutte le istituzioni umane, per fondarne, dopo aver ripulito il terreno, una nuova e migliore, rovinare tutti i costumi, per mettere al loro posto costumi sempre nuovi e migliori, e così via; a questo si limita la loro azione [dei rivoluzionari “mongolo-cristiani”] [...] Il *migliorare* e il *reformare* è il mongolesimo del caucasico, poiché in tal modo egli pone sempre di nuovo ciò che già prima c'era, cioè *un'istituzione*, un universale, un cielo. Egli cova il più implacabile odio contro il cielo ma costruisce quotidianamente nuovi cieli», *ivi*, pp. 74-75.

reiterano nel particolare delle epoche e delle configurazioni sociali e politiche l'universale paradigma neutralizzante le soggettività individuali.

“Rivoluzione” esprime l'opposto di quel che intende, invece, denotare: non mutamento ma, appunto, conservazione, “ricostruzione”, stabilizzazione dell'universale, “istituzionalizzazione” – «la rivoluzione impone di creare delle *istituzioni*» –. La rivoluzione non è solo sconfitta dell'individuo – che continua ad essere “istituzionalizzato” in forme di desoggettivazione –, ma è anche sconfitta della rivoluzione stessa, se con essa si vuole denotare la capacità di determinare un dinamismo “reale”, un andar oltre una dinamica meramente formale-ideale. La rivoluzione è sconfitta di se stessa appunto perché nella stessa misura in cui dice “mutamento” intende “stabilità”, “ricostruzione”, “istituzionalizzazione”: rovina di alcune forme, ricostruzione di altre forme, solidificata istituzionalizzazione. La rivoluzione, insomma, si contrappone a determinate forme muovendo da altre forme, si contrappone ad una data universalità muovendo da un'altra universalità. Per potersi denotare in quanto mutamento, la rivoluzione dovrebbe perdersi nella ribellione: non più forma categorica universale bensì senso del singolo atto ribelle; dovrebbe muovere dalla negazione del concetto stesso di universale, ovvero rendere fluida ogni stabilità, riducendola a transitoria e momentanea contingenza ¹⁶.

¹⁶ Una prospettiva, questa, radicalmente diversa rispetto a quella del *soziale Liberalismus*, ma che sotto alcuni aspetti richiama quella figura a metà tra *soziale* ed *humane Liberalismus* che è, come si è visto, Moses Heß, ed alcune posizioni proprie dell'hegelismo di sinistra, di Bruno Bauer in particolare. Infatti – pur nelle reciproche peculiarità – Heß e Bauer ribadiscono continuamente l'elemento della soggettività attuativa del mutamento. Non è tanto il mutamento ad interessare, quanto il soggetto che lo attua, un soggetto che non è il *Volk* o il *Proletariat* dei *sozialen*, ed un mutamento che non va a coincidere con la trasformazione sociale, bensì un soggetto che è singola autocoscienza ed un mutamento che consiste nella critica dell'irrazionalismo esistente (Bauer) o nella critica della cultura dominante acriticamente assunta (Heß). Per Heß, in particolare, rivoluzione è principalmente trasformazione interiore, «rivoluzione della coscienza», ovvero, abbandono da parte dei singoli di una visione del mondo che li condanna in una condizione di schiavitù (Cfr. M. HESS, *Die heilige Geschichte der Menschheit von einem Jünger Spinoza's*, Stuttgart, 1837, in *Philosophische und sozialistische Schriften*, cit., p. 61). Questa «rivoluzione della coscienza» si può per certi versi ritrovare anche nell'*Unico*: il ribelle, infatti, proprio perché ribelle, si affaccia ad una soggettività “terrena” rifiutando quelle forme della cultura che lo annichiliscono. L'accentuazione, rispetto a Heß, del dato individualistico è ancora una volta dovuto al permanente – anche dopo il '42-'43 – influsso del soggettivismo baueriano. Anche sotto un tal profilo, dunque, *L'Unico* continua a situarsi nell'orizzonte teorico del giovane-hegelismo, e ciò proprio nell'affermazione dell'idea di ribellione, e nella contestazione del concetto di rivoluzione politica e sociale. Su questo sfondo, il ribelle non compare solo come soggetto del mutamento, ma anche come fruitore di esso, mentre il rivoluzionario compare solo come soggetto. C'è da dire che se Stirner mostra qualche disinvoltura, qualche approssimazione, in relazione alla definizione del soggetto del mutamento, appare invece estremamente serio in relazione all'idea del fruitore di quel mutamento, determinando una coincidenza tra soggetto e fruitore medesimi. Potremmo dire che Stirner non si fida della rivoluzione poiché in essa il soggetto e il fruitore delle conseguenze del mutamento si mostrano in momenti separati, momenti che solamente nell'atto individuale ribelle possono darsi in unità. Nella rivoluzione, infatti, il mutamento provocato dall'azione del soggetto viene usufruito non da questi ma dal sovrasoggettivo, dalla società. La rivoluzione, insomma, sfugge, nei suoi effetti, al controllo e al godimento delle individualità. Ma per tornare al testo, possiamo rilevare ulteriori elementi relativi alla nozione di *Empörung* che ancora una volta richiamano ad un confronto con la tradizione metafisica e, in essa,

Le “rivoluzioni” a cui Stirner eminentemente guarda sono la “cristiana” – passaggio al “moderno” dell’ “antico-moderno” –, la “luterana” – che apre al più-moderno-nel-moderno –, la “francese” – che del più-moderno-nel-moderno segna l’apertura allo *Zeitgeist* presente e che rappresenta la radice stessa del *politische* e del *soziale Liberalismus*. Forme, tutte, di universali interscambiabili, che si sostituiscono gli uni agli altri ma che anche si sovrappongono gli uni sugli altri¹⁷. Si riprende e si ripete lo *Himmel* degli universali, «per quanto si migliori», si riprendono e si ripetono le «esterne dominazioni» sulle individualità:

Fino al giorno d’oggi il principio rivoluzionario [...] ha combattuto solo contro *questo* e *quell’esistente*, così da esser *riformatore*. Per quanto *si migliori* [...] sempre si pone soltanto un *nuovo signore* al posto del vecchio, e il sovvertimento è una ricostruzione¹⁸.

E ancora:

con Hegel, e ad un confronto, implicitamente polemico questa volta, con l’idea di rivoluzione, idea appunto metafisica. Essenzialmente – e coerentemente con l’idea di *Empörung* quale rivolta dell’unico contro il *Geist* e le forme generali – il singolo sarà veramente libero quando, ribellandosi contro l’universalità, potrà acquisire sé e godere di sé nella propria potenza creatrice. È in questo senso che si riafferma la coincidenza tra il soggetto del mutamento ed il fruitore del mutamento medesimo: «L’uomo avrà realmente vinto la sciamanesimo e il suo spettro solo quando avrà la forza di smettere di credere non soltanto nei fantasmi ma anche nello spirito, non soltanto negli spiriti bensì pure nello spirito», M. STIRNER, *Der Einzige*, cit., p. 76. E ancora: «Chi dissolverà anche lo spirito nel suo *Nulla*? [...] Io lo posso, lo può ognuno di Voi che agisca e si muova come Io illimitato, lo può, in una parola, l’*egoista*», *ivi*, p. 77. Si veda, inoltre: «Allorché Io divorò quel che è Mio, ne sono signore; esso è soltanto una mia *opinione*, che in ciascun momento posso *cambiare*, cioè distruggere, revocare in Me e consumare», *ivi*, p. 382.

¹⁷ Scrive Stirner: «Noi ben conosciamo l’innovatore rivoluzionario e l’erede privo di rispetto che sconsacrò persino il sabato dei padri per consacrare la sua domenica, e che interruppe il tempo nel suo corso, per cominciare da sé una nuova cronologia: Noi lo conosciamo e sappiamo che egli è Cristo» (*ivi*, p. 16). Segue la distinzione tra Cristo e il cristianesimo. Come si è ricordato, Cristo non è tanto un rivoluzionario quanto un ribelle (cfr. *ivi*, p. 355), poiché al fine di affermare se stesso non esita a rompere con ogni formazione culturale e sociale a lui precedente e contemporanea, nel caso specifico, con la tradizione ebraica. È la sua azione, al contrario, ad essere rivoluzionaria, ovvero, “ricostruttrice”, in quanto ha valore di universalità e, dunque, carattere restaurativo del “vecchio”, “istituzionalizzante” (la Chiesa cristiana e la istituzionalizzazione della rivoluzione cristiana). Cristo, cioè, non ha saputo limitarsi a «consacrare la sua domenica», ma ha voluto insegnare agli altri uomini a fare la medesima cosa. Così si è reso succube di un volere che non è autovolere, di un *Beruf*, di un’idea che lo ha trasceso. Allo stesso modo Lutero, che spezza la cultura cattolico-romana, ma non in nome della propria esclusiva individualità, bensì in nome di un’altra cultura, di un altro universale: «Poiché il protestantesimo spezzò la gerarchia medievale, poté radicarsi l’opinione che la gerarchia fosse stata dappertutto frantumata da esso, e si fece totalmente finta di non vedere che esso era appunto una “Riforma”, cioè un rinnovamento dell’antiquata gerarchia», *ivi*, p. 91. Sulla medesima linea, abbiamo la contestazione della rivoluzione francese, nella quale le singolarità si assoggettano agli interessi di una classe e alle idee di questa classe. Si vedano, tra gli altri, i seguenti passi: «Robespierre [...] St. Just etc. erano completamente dei preti, esaltati dall’idea, entusiasti, strumenti conseguenti di questa idea, uomini ideali», *ivi*, p. 83; «Io non disapprovo la classe borghese [*Bürgerklasse*] perché non si fece condurre ai suoi fini da Robespierre [...] Ma si potrebbero disapprovare [...] quelli che si fecero condurre, nei loro propri interessi, dagli interessi della classe borghese», *ivi*, p. 86; «La borghesia [*Bürgertum*] è l’erede dei ceti privilegiati. In realtà le andarono soltanto i diritti dei baroni, che furono loro tolti come “usurpazioni”. Ora, dunque, la borghesia si chiamò “nazione”», *ivi*, p. 110. Dunque, mai i soggetti delle rivoluzioni ne hanno goduto i frutti.

¹⁸ *Ivi*, p. 121.

L'attuale lotta mondiale è, come si dice, indirizzata contro il "sussistente". Si è tuttavia soliti fraintendere ciò, cosicché si dovrebbe semplicemente sostituire a quel che ancora sussiste un altro e migliore sussistente. In realtà dovrebbe esser piuttosto dichiarata guerra al sussistere stesso, cioè allo *stato* (*status*), non ad un determinato stato, e neppure alla presente situazione dello stato ¹⁹.

Il fatto che nell'*Unico* si dichiara una coincidenza tra rivoluzione e ricostruzione mostra non tanto una rielaborazione dell'idea di rivoluzione, quanto una scomposizione di quell'idea, sulla base di quegli esempi storici paradigmatici sopra ricordati – cristianesimo, Riforma, rivoluzione francese – ai quali vengono ricondotti tutti i progetti di trasformazione politica e sociale propri dell'epoca presente. La rivoluzione, in altre parole, potrebbe acquisire il significato specifico del mutamento solo nella misura in cui venisse ricondotta al significato della *Empörung*; se rivoluzione è cambiamento, la vera rivoluzione è, allora, la ribellione. Il modello classico di rivoluzione viene così sovvertito, intervenendo, principalmente, sul piano consolidato di un linguaggio che perpetua, identificando la rivoluzione con il mutamento, la falsa visione che le rivoluzioni svoltesi siano state realmente dei mutamenti.

Ma, come si notava, se la rivoluzione sempre scaturisce da una insoddisfazione nei confronti del «sussistente» e sempre si orienta verso «un altro e migliore sussistente», da dove scaturisce sempre la ribellione, e verso cosa si orienta, a cosa aspira? Più nello specifico: se la rivoluzione è forma organizzata che scaturisce da un universale e si orienta verso un universale, da cosa scaturisce l'atto ribelle e qual è il suo eventuale oggetto prospettico? Vi è un *Trieb* individuale all'origine della *Empörung*, si diceva, vi è cioè un qualcosa proprio dell'intimo di ogni individualità, un impulso che tende alla propria esplicazione nel momento in cui il soggetto si senta insoddisfatto per una qualsiasi cosa, universale o particolare che questa sia. L'atto ribelle scaturisce allora da una mancanza ed esprime una mancanza, un non sentirsi soddisfatti, un avvertirsi incompiuti. La risposta ad una tal mancanza non attiene ad un universale, o ad una forma organizzata, bensì attiene al pensare, al sentire ed all'agire del singolo ente.

A quali obiettivi aspira dunque l'atto ribelle, quali sono le sue prospettive? L'atto ribelle dell'unico egoista si limita ad aspirare a colmare quella mancanza, a soddisfare un bisogno o un desiderio. A rigore, però, l'atto ribelle non può aspirare a niente, non può avere prospettive o progetto alcuno, dal momento che prospettive e progetto trascendono in senso gene-

¹⁹ *Ivi*, p. 246.

rale e “celeste” l’istantaneità dell’atto ribelle in quanto tale, la sua situazione non universale e non organizzata.

Ma l’idea di mancanza può trovar luogo in una concezione che nel rigettare una referenza ontologica d’Essere vuol negare l’Essere medesimo col ridurlo ad una unicità quale essere tutto in un Uno che è un Tutto? Come può un Uno-Tutto esser mancante? Una mancanza a scaturigine della ribellione non risulta forse indicativa di una unicità mancante, di una incompletezza del soggetto che è costretto a trovare il proprio completamento nell’esterno da sé (anche se in linea di massima si tende ad escludere che vi sia un esterno da sé)? Ma ciò non è sostenibile. La mancanza non può connotare un Essere “tradizionale”; però non può connotare neppure un Essere riletto come monade autosussistente, che in sé assomma ogni internità ed eternità, ogni temporalità e spazialità, ovvero la coincidenza in quanto tale di essenza e presenza, nonché le forme di una conoscenza che può legittimamente scorgere nella possibile pluralità di monadi equivalenti niente più che una creazione mentale, emozionale, desiderante, di pensiero dell’Unico Soggetto, dell’Io o, per meglio dire, di Me. Il senso stesso della mancanza è sintomo di una prospettiva che non è né l’in sé né l’ora dell’ente (se tale fosse non vi sarebbe senso di mancanza), e quindi implica un’aspirazione. Ma aspirare ad un qualcosa significa appunto riconoscere se stessi come incompiuti, necessitanti di un altro, di un esterno. La ribellione, allora, a rigore non può aspirare a niente che completi la mancanza, né può riconoscere quella mancanza come reale: la sussistenza della necessità di un esterno che completi risulta, infatti, di per sé indicativa di una finalità esteriore, di un *Beruf* a cui adeguare l’atto ribelle medesimo. Un dover essere esteriore, potremmo dire, dunque, ancora una volta una forma generale, sovrasoggettiva. Della ribellione, insomma, non sarebbe lecito – per coerenza argomentativa stessa – determinare le finalità, delineare il progetto. Se ne possono osservare ed anche prevedere le conseguenze, ma non disegnarle ad obiettivo. Della ribellione si può dire non ciò che è ma ciò che non è. Ma forse, a rigore, non si dovrebbe neppure poter parlare di ribellione ... come del resto, e conseguentemente, o forse preliminarmente, neppure si dovrebbe – e lo vedremo – poter parlare di Unico.

Che l’atto ribelle risulti trasgressivo di regole sociali, norme morali e modelli che reprimono istinti, desideri e tendenze individuali, non dipende, comunque, da scelta, decisione o finalità del soggetto bensì consegue all’atto stesso e rappresenta, per altro verso, il darsi di questo atto in quanto atto in sé e per sé. Porre il trasgredire a fine dell’atto ribelle, oppu-

re scegliere l'atto ribelle per trasgredire, significa negare lo stesso significato "unico" dell'atto, reintroducendo un universale, quello della finalità appunto. Nella ribellione, l'individuo eccede, il suo spazio si decentra, si fa periferico, la sua situazione non è paradigmatica bensì marginale; ma nel far ciò, chiaramente, si viene a creare un nuovo centro, quello della periferia, ed un nuovo paradigma, quello della marginalità. Potremmo quasi dire che neppure con la ribellione si esce dal "cerchio magico" della rivoluzione, da una sorta di fascinazione istituzionalizzante: anche se di segno capovolto, permangono un centro, una periferia ed un paradigma.

Qualsiasi azione dell'individuo è lecita. Libertà (autoliberazione dal dominio), l'unico autodeterminantesi, vuol appunto dire liceità di qualsiasi comportamento e liceità di qualsiasi bisogno e desiderio²⁰. La libertà che l'atto ribelle reca con sé si esprime, dunque, in ultima istanza, nella pulsionale liberazione del desiderio e nel soddisfacimento del bisogno (il che, tuttavia, ripropone quella contraddittoria idea di mancanza prima osservata), grazie alla nuova centralità paradigmatica di un sapere in quanto conoscenza inerente al bisogno (il che, appunto, incorre nel rischio della "istituzionalizzazione"). L'atto ribelle muove dal soggetto e torna al soggetto. In questo movimento autoreferenziale e circolare – che nel microcosmo della singola individualità sembra ripetere l'autoreferenziale divenire circolare del *Geist* hegeliano – liberazione e libertà giungono a coincidere con un «godimento» (scarica pulsionale, soddisfacimento) che altrimenti non può essere che godimento di se stessi, «autogodimento», *Selbstgenuß*²¹.

L'insistenza di Stirner sull'autogodimento, sul *Selbstgenuß*, è costante, reiterata, declinata sempre in rapporto al differenziarsi plurale di situazioni che l'individuo esperisce; tuttavia il *Selbstgenuß* non sanziona una visione ottimistica o "soddisfatta" di sé. Come infatti ricordavamo introduttivamente, il nichilismo stirneriano – ammesso che parlare di nichilismo stirneriano, come fa Camus, abbia un qualche significato non sbrigativamente esornativo –, mai è «soddisfatto». L'intera argomentazione "nichilistica", che costantemente accompagna l'insistenza sull'atto ribelle, ruota, infatti, intorno ad un ontologicamente incolmabile (e contraddittorio) senso della mancanza e si svolge nella negazione stessa della scelta individuale e della decisione di essere liberi. Il ribellismo (nichilismo) di

²⁰ Cfr., ad esempio, *ivi*, p. 48 e pp. 57-59.

²¹ «La mia relazione [*Verkehr*] con il mondo consiste nel fatto che lo godo e così lo consumo per il mio autogodimento [*Selbstgenuß*]. La relazione è godimento del mondo [*Weltgenuß*] e appartiene al mio autogodimento», *ivi*, p. 358.

Stirner è disperato, l'autogodimento di cui parla è la momentanea affermazione di sé ma non la possibilità di una esistenziale esperienza liberata nel tempo medesimo di questa esperienza. Qui Stirner sembra anticipare il Nietzsche degli anni '86-'87 che raccomanda allo Spirito Libero di non innamorarsi troppo della propria libertà e della propria liberazione, se appunto vuole affermarsi come Spirito Libero, se vuole potenziarsi come Sé, senza soggiacere all'ulteriore (tradizionale e metafisico) fantasma della libertà e della liberazione stesse. L'autogodimento di Stirner è autoconsumo, mortale consumo di se stesso. Ed in questo, il suo discorso non è certo eccentrico, marginale, periferico, bensì è, in pieno, il discorso della moderna *Meinung*, riconduzione del piacere, del desiderio, del bisogno, del godimento a semplice consumo della vita:

Come si usa la vita? Mentre la si consuma, al pari della candela, che si usa mentre la si arde. Si usa la vita e perciò sé [stessi], il vivente, mentre si consuma [*verzehrt*] essa e sé [stessi] ²².

Se allora vi è un nichilismo stirneriano, questo risiede proprio in una tale sfrenata corsa al consumo/autoconsumo, in una tale, molto tradizionale, affezione nichilistica dell'ente, ridotto a mera evanescenza del tempo esistenziale, in Uno-Tutto in quanto presenza per la presenza. Ed in una tal corsa, v'è anche il godimento delle altrui monadi individuali – siano o non siano produzioni mentali dell'Uno-Tutto –, l'uso a propri fini della proprietà e delle idee altrui, l'uso delle singole altre corporeità ed intellettualità; nonché vi è l'idea, quasi schopenhaueriana, di un interrotto fluire di mancanza in mancanza, di un godimento quale soddisfacimento di un desiderio e, al contempo, quale insorgenza di un nuovo desiderio.

Ma, pur nella disperazione di una costante incompiutezza, di un aporetico essere del non-essere dell'ente, di un sostanzarsi esistenziale dell'evanescenza, di fatto, nel concetto stirneriano di *Empörung*, ogni aspetto che questa possa assumere od ogni relazione che a questa possa collegarsi, compresi l'aspetto del "nichilismo" e la relazione al consumo, risultano sostanzialmente subordinati all'idea di *Genuß* e di *Selbstgenuß* come riappropriazione di quello *Himmel* alienato a cui a più riprese si è fatto cenno. La ribellione di Stirner è essenzialmente una ribellione metafisica contro la metafisica: la rivolta, insomma, è soprattutto contro il "cielo", non contro le "cose", essendo il cielo e non le cose ad opprimere l'individuo o, per meglio dire, essendo il cielo ad opprimere materialmen-

²² *Ivi*, p. 359.

te l'individuo poiché le cose stesse sono osservate secondo una prospettiva celeste.

Con il riportare a sé il "cielo" degli universali della tradizione metafisica, il singolo attua una negazione della trascendenza, sia questa di tipo squisitamente teoretico, oppure teoretico-pratico, conoscitivo in accezione stretta, oppure inerente alle regole della morale e della politica, oppure ai dogmi dottrinali della teologia o alle credenze della religione. La trascendenza degli universali rappresenta appunto quello *Himmel*, quel dominio "irreale" che, tuttavia, determina l'insieme di una esperienza condizionando, con la propria irrealtà, la realtà medesima, cioè riducendo questa realtà ad irrealtà e facendo dell'irreale il reale in senso proprio. L'essere del non-essere dell'ente, il soggetto ontologicamente privo di soggettività, l'individuo desoggettivato, appare così il soggetto reale, ed il soggetto reale viene annullato in una forma universale totalmente scarnificata, fantasmatica, spettrale. Negare la negazione del soggetto: è questo, di fatto, il senso profondo dell'atto ribelle, o dell'unico atto in grado di riconsegnare all'individuo il senso di se medesimo, di essere un Uno-Tutto. Si tratta, come è evidente, di atto non predicabile per tutti i soggetti, ma di atto singolo. Lo schema che Stirner adotta è il solito, ed è schema probabilmente privo della consapevolezza della propria profondità e delle proprie contraddizioni: come la ribellione è atto individuale, così pure il suo oggetto è individuale cioè è oggetto per l'individuo: "oggetto-per-un-soggetto", potremmo dire con Schopenhauer. In questo senso, dunque, l'oggetto dell'atto ribelle è sempre individuale, anche se la rappresentazione di un tale oggetto si configura secondo le forme universali dello spettro metafisico. Sono Io, insomma, a determinare lo spettro nella stessa misura in cui Me lo rappresento.

Il dominio soggioga tutti, ma solo il singolo unico ed egoista è cosciente di esser dominato, poiché solo il singolo unico ed egoista è consapevole di essere il creatore di quel dominio che lo domina. Soltanto chi è cosciente di esser dominato è *realmente* dominato; vale a dire, dominato è solo chi ha coscienza di quel che è reale e di quel che è irreale; chi coscienza non ha, il dominio che pur lo soggioga di fatto non lo soggioga: l'individuo vive nella irrealtà con la illusione di vivere nel reale. Quello che per alcuni è *Himmel* per altri non lo è: «Non per ognuno è una barriera quello che lo è per altri. Conseguentemente, non affaticarti per le barriere di altri; basta che Tu abbatta le tue proprie»²³.

²³ *Ivi*, p. 156.

È contro il dominio della metafisica spettralità – ma in fondo, contro il dominio di sé su se stessi, potremmo forse aggiungere – che si esplica tutta la potenza distruttrice dell'unico (si rammenti, «L'Io non è tutto ma distrugge tutto»), ed è nella sua riappropriazione che consiste la reale proprietà individuale: «La mia potenza [*Macht*] è la mia proprietà. La mia potenza Mi *dà* proprietà. La mia potenza *sono* Io stesso e sono tramite essa mia proprietà»²⁴. Niente a che vedere, dunque, come si è accennato e come vedremo meglio, con la proprietà del liberalismo. La proprietà è la mia potenza, i due termini stanno in proporzione diretta²⁵, la loro coincidenza è la misura stessa della effettiva capacità individuale di liberarsi da ogni dominio: quanto più si ha potenza, tanto più è possibile esser proprietari di ciò che ci trascende, annichilendolo nella sua trascendenza. In ultima analisi, la potenza dell'individuo, ed il correlativo atto ribelle, si manifesta come potenziale annullamento di tutte le specie di universalità, e, sotto questo profilo, di ogni impianto metafisico, di ogni categorizzazione, di ogni articolazione del Discorso, del paradigma di realtà/conoscenza e della sua cultura e pratica materiale.

Io non sono né il campione di un pensiero, né quello del pensare; poiché «Io», dal quale prendo le mosse, non sono un pensiero né sussisto nel pensare. In Me, l'innominabile [*Unnenbar*], si frantuma il regno dei pensieri, del pensare e dello spirito²⁶.

Una scrittura potente per un atto potente! La *Empörung* va talmente alla radice nel distruggere gli universali che giunge ad investire persino il linguaggio, l'universale che in sé raccoglie, definendolo, ogni altro universale. È questo il senso della «innominabilità», della «indicibilità», della «ineffabilità» dell'io, dell'unico²⁷. L'io pone se stesso e nel suo autopersi si dissolve quale io sostanziale, affermandosi così, compiutamente e illimitatamente, come esistente unico. Anche il semplice rappresenta, di per sé, una limitazione dell'io, in quanto lo riconduce ad una parola, dunque ad un concetto, ovvero, in qualche modo lo definisce in un universale²⁸,

²⁴ *Ivi*, p. 203.

²⁵ «Io sono il mio genere [*Gattung*], sono senza norma, senza legge, senza modello e simili. Possibile che Io possa fare assai poco di Me; ma questo poco è tutto ed è meglio di ciò che potrei lasciar fare di Me dal potere di altri, dall'ammaestramento del costume, della religione, della legge, dello Stato, etc.», *ivi*, p. 200.

²⁶ *Ivi*, p. 164.

²⁷ Torneremo con ampiezza su questi temi nel capitolo V.

²⁸ «Il passo che guida al di fuori [della metafisica] [è] l'ineffabile [*Unsagbare*]. Per Me il misero linguaggio non ha parola, e la "parola", il logos, è per Me una "nuda parola"», M. STIRNER, *Der Einzige*, cit., p. 201. Ed anche: «Solo come uomo Io ho pensieri, nello stesso tempo, come Io, sono *privo di pensieri*. Chi non è in grado di disfarsi di un pensiero è soltanto uomo, è un servo del *linguaggio*, di questo canone umano [*Menschensatzung*], di questo tesoro di pensieri *umani*. Il linguaggio o "la parola" ci tiranneggia nel modo più grave, poiché

limitandone la monadica ed autoreferente esistenzialità.

La ribellione nega tutto ciò, nega tutto quel che a sua volta nega, dissolve ed annichilisce tutto ciò che è dato, pensato o verbalmente espresso e, in questo modo, determina un positivo. Non il positivo della dialettica della *Aufhebung*, appunto, bensì quella del conflitto escludente: la mediazione del tre si risolve nell'antagonismo della dualità, nel prevalere dell'uno sull'altro. Potremmo aggiungere, ancora, che la *Empörung* è momento di evasione dal testo della scrittura o, più in generale, dal linguaggio, posizione di acontestualità storico-culturale, situarsi di un *oltre* la razionalità, creandone cesure non tanto secondo la prospettiva di una "ragione" d'altro tipo rispetto a quella dominante ma legittimandosi nella propria irrazionale o arazionale sussistenza, quale *cosa* di contro alla *parola*. In generale, come si è osservato, l'asserzione di un unico-egoista quale autentico attore della ribellione implica una impostazione per più versi originale, non tradizionale, del problema della razionalità, non in linea neppure con la coeva riflessione giovane-hegeliana. Se infatti è vero che Stirner, pur rompendo con Hegel e con l'hegelismo di sinistra continua a muoversi, sotto molti riguardi, in quel quadro teoretico²⁹, con l'idea di una razionalità extralinguistica ed acontestuale – di una razionalità che appunto appare come irrazionalità oppure arazionalità – giunge a situarsi in un ambito del tutto autonomo, "inattuale"³⁰.

Nella sua rivolta contro la metafisica, la ragione che Stirner ha di mira occupa, in generale, il luogo della coincidenza con quella metafisica stessa. Ma, in particolare, quella rivolta sconfinava oltre il moderno, e va aldilà del più-moderno-nel-moderno. È rivolta contro la ragione nel suo globale differenziarsi storico e del suo specificarsi nelle vicende umane, del suo farsi "microfisica" della *Herrschaft*, del suo diversificarsi nelle plurali funzioni di quel che potremmo chiamare Discorso-Sistema. Sotto questo riguardo epocale, temporalmente dislocato, quale sorta di fenomenologico apparire nell'oggi di una sempiterna *Herrschaft*, Stirner ha allora di mira la ragione teologica, illuministica, hegeliana e giovane-hegeliana; la ragione, insomma, nel suo porsi (ragione teologica e ragione di Hegel) e nel

innalza contro di noi un intero esercito di *idee fisse*», *ivi*, p. 389.

²⁹ Si è ad esempio ricordata la posizione della nozione di soggettività, simile a quella di Bauer, del concetto medesimo di *Empörung*, ricco di assonanze con l'hessiano «mutamento delle coscienze», e, soprattutto, dello schema filosofico-storico, in parte ricalcato su quello di Hegel etc.

³⁰ «Il diritto, secondo il modo d'immaginare liberale [cioè, per estensione del termine, di Hegel, dei giovani-hegeliani, dei socialisti e dei comunisti], dev'essere per Me vincolante, poiché esso è posto dalla ragione umana, nei confronti della quale la *mia ragione* è l' "irrazionale" [*Unvernunft*] [...] E tuttavia nessun'altra ragione è appunto reale come questo "irrazionale". Né la ragione divina, né quella umana, ma soltanto la tua e la mia ragione, di volta in volta revocabile [*jedesmalige*] è reale», M. STIRNER, *Der Einzige*, cit., p. 225.

suo togliere l'altro (ragione illuministica e ragione dell'hegelismo di sinistra). Negando ogni universale, Stirner nega anche un modello generale di ragione. Ancóra: riconducendo al singolo ogni dato che possa ascriversi a ragione, Stirner riscrive la razionalità secondo la forma di un assoluto autoporsi in inerenza esclusiva all'autoporsi del singolo medesimo. La tradizionale lettura della ragione (tanto "positiva" quanto "critico-negativa") altro non è che univoca forma di dominazione sui soggetti, univoca figura fantasmatica che non mostra scarti di rilievo ma soltanto un permanente carattere di "irrealtà" nel divenire del tempo. Non vi è *una* ragione o *la* ragione, bensì vi sono tante ragioni quanti sono gli individui ed ognuna di esse è legittima di per sé, come legittimo è il soggetto che ad essa si accompagna o che essa accompagna. In definitiva, Stirner scompone i moduli della razionalità, negandone la generalità degli elementi costitutivi ed opponendovi, quale determinazione nullificante, il pensiero del singolo, o più precisamente, il singolo pensante. Il singolo pensante, vale a dire: l'individuo in carne ed ossa che pensa, che ha una ragione, proprio perché in carne ed ossa. Questo individuo pensante, la cui ragione è una ragione "in carne ed ossa", l'unica ragione possibile, pensa con la propria ragione, non con *la* ragione; la ragione è dunque segno di differenza individuale: la "mia" ragione è la "mia" ragione, una ragione che è differente dalla "tua" ragione – differente perché Io e Tu siamo differenti. Anche attraverso la riflessione sulla ragione si perviene, quindi, alla determinazione di quel concetto – a cui si è fatto cenno e su cui ci soffermeremo con ampiezza nel IV capitolo di questo lavoro – dell'assoluta differenza del singolo, concetto fondativo dell'intera teoresi stirneriana. L'individuo assolutamente differente pone se stesso proprio in quanto assoluta differenza e, così facendo, definisce una ragione che è atto di pensiero e di creazione (o di autocreazione) ad una. Ed è anche sotto questo profilo che si chiarisce ulteriormente la nozione stessa di *unicità* quale autoposizione/auto-creazione di individualità esclusiva, di «differenza assoluta» dell'Unico dagli altri Unici. Hegelianamente, un tale individuo unico è appunto *assolutamente differente*, non *relativamente diverso*; in quanto *differente* e non *diverso*, un tale individuo non entra in relazione, non si prende cura, non interagisce con l'Altro se non nella misura in cui questo prendersi cura ed interagire siano riconducibili alla propria assoluta differenza. Rispetto all'Altro, a ciò che gli è esterno, l'individuo assolutamente differente mostra una assoluta indifferenza. Le pratiche materiali che questo individuo esperisce (pratiche politiche, sociali, morali, inerenti all'agire quotidiano etc.) vengono contrassegnate dall'indifferenza assoluta, sorta

di traduzione effettuale della logica differenza assoluta.

In fin dei conti, la *Empörung* è indifferenza verso il mondo, e quel mutamento di coscienza, di cui si è detto, costituisce, di fatto, percezione di sé quale individuo assolutamente differente, non-generico – ed è qui un rovesciamento dell'impostazione feuerbachiano/hessiana –, quale irriducibilità a momento di una *Gattung*, di un *Wesen* o di un *Sein*, altro-da-*Menschheit*, radicale alterità rispetto ad un *mit-Sein*. L'individuo assolutamente differente/indifferente è *Unmensch*, non uomo, ovvero, più che uomo, prenietscheano *Übermensch*.

Sulle nozioni di differenza e di differenza assoluta – a cui è appunto dedicato il IV capitolo – fornisco qui, preliminarmente, alcuni cenni, verificandole sull'idea di indifferenza assoluta verso il mondo, sull'idea, cioè, che chiama ancora una volta in causa il *pendant* pratico della differenza, in inerenza ai temi della *Empörung*, della proprietà e della relazione con gli altri individui umani, nonché in inerenza al tema della feuerbachiana *Gattung*. Ogni unico, proprio perché *differente* da ogni altro unico, è *identico* a se stesso. Hegelianamente, insomma, Stirner pensa l'identità grazie alla differenza, e pensa il mondo in termini di indifferenza in quanto l'identità è possibile assolutizzando la differenza (e dunque anche la differenza di sé dal mondo). L'unico – identità di sé con sé – non si dà differenziandosi nel quadro di una relazione o a muovere da una relazione – il che ricondurrebbe la *differenza in sé a diversità da altro* – bensì si dà in quanto monade intangibile ed autoponentesi, differente da altre monadi intangibili e a loro volta autoponentisi. La sua posizione è assoluta, dunque, la differenza che lo fonda è assoluta. La ripresa di argomentazioni hegeliane, anche se collocate in un quadro teoretico di minore complessità, è evidente, come evidente è la “paradossalità”, tutta hegeliana, dell'assolutezza stessa del differire, in quanto il differire, proprio perché differire, di fatto non può risolversi che in un essere-diversi-da ... La soluzione hegeliana del paradosso tramite la definizione di un luogo teorico quale “idea del differire in sé” a prescindere dai contenuti e dalle referenze di quel differire stesso trova appunto traduzione nel concetto di *unico*: l'assolutezza della differenza significa, su questo sfondo, esclusivo riferimento a sé che, dialetticamente, si trasforma nel suo contrario, nella identità di sé con sé. L'unico, dunque, è differente in modo assoluto, quindi identico con sé, ed essendo identico con sé è assolutamente differente. Si stabilisce, in tal modo, nel riferimento a sé, una reciproca fondazione: l'identità fonda la differenza e questa fonda quella.

Tuttavia, pur nell'aderenza al luogo teorico di Hegel e pur nella ripresa

del tipico andamento dialettico del discorso hegeliano, la relazione che Stirner stabilisce tra differenza assoluta e identità dell'unico risulta, al contempo, cesura con lo schema hegeliano. La dialettica stirneriana si ferma al reciproco trasmutarsi della differenza nella identità e della identità nella differenza, ma non va oltre questo. Non si danno momenti da superare in pluralità correlate: la differenza rimane cristallizzata nell'unicità identica a se stessa, appunto nella monade che si autopone/autocrea senza determinare relazione alcuna, senza costantemente ridefinirsi nell'*éthos* di questa relazione. Ed è, del resto, in tal modo, nel cristallizzarsi in una unicità sempre identica a se stessa, che la differenza assoluta di Stirner definisce la sua potenza propria, l'esser proprietaria di se medesima in quanto proprietaria delle sue possibilità reali.

Essere differenti assolutamente, essere identici a se stessi, significa, allora, essere proprietari di se stessi in quanto unicità che, nel loro apparire per tali, al contempo si danno in quanto monadici atti di autocreazione e, in ciò, di autoappartenenza. La vera proprietà è dunque questa: l'appartenenza di sé a se stessi, l'essere sempre presso la propria dimora, l'essere sempre Terra, e carne e sangue, *leibhaftig*. La proprietà dei comunisti e dei liberali è la proprietà di quelle idee fisse che sono tipiche dei teologi e dei razionalisti di tutti i tempi, degli "antichi-moderni", dei moderni, e dei più-moderni-tra-i-moderni. È la proprietà ordinaria, comune, banale, generale: la ribellione contro questa proprietà, o la ribellione contro la negazione di questa proprietà, risulta sostanzialmente indifferente. L'autentico atto ribelle è atto contro la visione corrente della proprietà stessa, contro la visione "celeste", paradigmatica, metafisica-tradizionale. La proprietà di cui comunisti e liberali parlano – o di cui tutta la tradizione parla, sino ad Hegel e oltre Hegel – non è la potenza autofondativa dell'unico, bensì è possesso esteriore all'individuo, dominio sull'individuo, una entità sovrumana, quindi una "irrealtà", un "nulla".

Ma pur nella indifferenza verso il mondo, l'Unico abita un mondo. Il problema non è come sia fatto il mondo, bensì come sia fatto il mondo dell'Unico, come sia fatta quella originaria dimora a cui l'atto ribelle sempre si riconduce e da cui sempre scaturisce; come sia fatta cioè quella Terra degli Unici, priva di Cielo e popolata da differenziate identità in carne ed ossa. Questo mondo, questa Terra possono esser detti *unione degli unici*.

III

IL RITORNO DELLA METAFISICA L'UNIONE DEGLI UNICI

L'Unione è l'Itaca degli unici, la loro Terra. È l'immagine di un perenne peregrinare nel tempo al di fuori del tempo-in ogni tempo. Utopia di un'originaria dimora, l'Unione viene conquistata nella stessa misura in cui viene perduta per essere nuovamente conquistata per poi essere nuovamente perduta ... senza fine, senza tempo ...

Quello che si è osservato in riguardo alla ribellione vale, in gran parte, anche in riguardo all'unione. Come la *Empörung* non è la fase di transizione dal presente al futuro – il che implica un “rivoluzionario” movimento di “universali” per una stabilità istituzionalizzante –, bensì è, appunto, atto di una individualità escludente, transepocale, per l'affermazione di un Sé in ogni tempo-al di fuori del tempo, così l'unione, il *Verein*, non è il futuro, la mèta a cui tendere, il dover essere. Come la ribellione non è la forma organizzata per un a-venire – “celeste” nella sua idea medesima di a-venire –, fantasma in quanto idea che possiede e seduce a sé riconducendo, così l'unione non è la forma universale di uno spettrale *Beruf* realizzato, anche se poi, come vedremo, e contraddittoriamente, un tale *Beruf* viene riproposto proprio ove l'unione sia costituita. L'unione è la potenza, nel senso stretto della possibilità, che gli unici hanno di unirsi – e successivamente, se lo vogliono, di sciogliersi nuovamente – al fine di perseguire i loro interessi personali. L'Itaca degli unici, la loro utopia, insomma, è sempre revocabile, sempre individuale, sempre “di volta in volta”, *jedesmalige*, un asserire per un negare, un negare per un asserire, in un cammino che nel cercare le proprie radici disconosce radici originarie, per poi nuovamente riconoscerle e per ancora una volta disconoscerle ... senza fine, senza tempo ...

Come transepocale è l'atto ribelle così lo è l'unione, o forse meglio, la *possibilità* di unirsi: tanto l'uno quanto l'altra possono accadere in un qualsiasi momento senza comportare alcun mutamento di quel che già è stabile, istituzionalizzato; tanto l'uno quanto l'altra dipendono solo dalla

volontà e dalla pulsione del singolo.

Ciò nondimeno, pur se non affetti dal tempo storico ed eccedenti rispetto a qualsivoglia configurazione sociale, tra la *Empörung* ed il *Verein* v'è un rapporto di dipendenza cronologica e v'è una implicazione di mutamento relazionale: non si dà, infatti, la possibilità di un *Verein* se prima l'individuo, ribellandosi, non si è reso libero dagli universali della metafisica che lo possiedono, dalle idee fisse che non gli permettono di cogliere sé quale unico-egoista. Si è ribelli contro l'Uomo (o contro Dio, lo Spirito, l'Essere etc.) e ci si può unire ad altri che non sono Uomini. Con la *Empörung* decade la *Menschheit* (e le sue correlate, metafisiche, determinazioni) e con il *Verein* si afferma, aldilà del singolo decadere, un tale generale decadere: non *Mensch* bensì *Unmensch*, non Uomo della generalità metafisica bensì monade unica, egoista e consapevole. Tuttavia, nessuna consequenzialità necessaria in tutto ciò: questo cronologico succedersi non implica che la ribellione necessariamente debba sfociare in una unione, in un cambiamento relazionale. Un tale cambiamento è dipendente, anch'esso, dal volere del singolo.

Ma possono coesistere la nozione di unicità, di differenza assoluta, di monadicità esclusiva, di ribellione verso l'universale, con la nozione di unione che, pur se delineata in quanto negazione dell'umano, *volens nolens* apre alla relazione – o che si rende possibile nella relazione stessa e in quanto relazione del non-umano in sé –, alla comunanza, dunque all'universale, o perlomeno, ad una determinazione più ampia di quella della autoreferenziale, in sé sussistente, singolarità? Pienamente consapevole di questa difficoltà, Stirner tenta di risolverla introducendo l'argomentazione logica dell'analogia, sviluppata sulla falsariga di un abile *escamotage* dialettico: gli unici, proprio perché tutti differenti ed escludentisi, poiché tutti non-uomini, sono analoghi, «somiglianti»; è l'assoluta differenza, il tratto della non-umanità che li accomuna, quel che appunto li rende analoghi, somiglianti. Alla base del *Verein*, dunque, non sarebbe tanto l'unico nella sua esclusività, quanto l'unico nella sua somiglianza con gli altri unici. Leggiamo:

Io non penso a Me stesso come ad un qualcosa di particolare, bensì di *unico*. Io ho certo somiglianza [*Aehnlichkeit*] con altri; tuttavia ciò ha valore solo per la comparazione o riflessione; di fatto Io sono incomparabile, unico. La mia carne non è la vostra carne, il mio spirito non è il vostro spirito ¹.

¹ *Ivi*, p. 153.

Certo, verrebbe da dire che sullo scoglio dell' "analogia" si incagliano sistemi ben più complessi di quello stirneriano: dalla arbitraria torsione spazio-temporale dell'eterno Demiurgo platonico, alla indebita proiezione tomistica dell'ontico nell'ontologico quale modo univoco/plurale per una conoscenza divina, alla debolissima *deductio ad excludendum* della kantiana cosa in sé, al fenomenizzarsi individuale/universale della schopenhaueriana Volontà. Nel ponte che si tenta di gettare tra il visibile e l'invisibile, tra l'Essere e l'apparire, tra l'evidenza e il suo senso, tra l'universale e il particolare, tra il macrocosmo e il microcosmo etc. l'analogia si mostra come uno strumento che qualcosa risolve, al costo, tuttavia, di perdere talvolta, per questo qualcosa, il tutto.

Stirner ha ben chiaro che *Aehnlichkeit* comporta, di per sé, comunanza, universale, poiché concetto che può sussistere solo in forma relazionale, e quindi solo come negazione della esclusività. Introduce, così, l'«incomparabilità» dell'unico – «io sono incomparabile ... la mia carne non è la vostra carne ...» etc. – tentando di ricondurre l'analogia, la somiglianza, a dimensione del singolo onde evitare ogni universalità: la *Aehnlichkeit* non è una forma ma un "modo" della singola monade. Però è tentativo che non trova successo. I termini che vi han gioco non riescono a stare insieme: la relazione tra analoghi, somiglianti, da una parte, l'unicità esclusiva quale rigetto di ogni relazione e di ogni somiglianza, dall'altra. Nel rapporto stabilito tra somiglianza – imprescindibile per porre la nozione di *Verein* – ed unicità, infatti, vi è una difficoltà di fondo. Il problema che Stirner ha di fronte, in definitiva, è il tentativo di conciliare, in quell'abbozzo di "sistema" che è il suo pensiero, la *Aehnlichkeit* con la *Einzigkeit* e di giustificare, di conseguenza, la nozione di *Verein* in un quadro teoretico dominato dall'idea di individualità esclusiva la quale, di per sé, non può che tagliar fuori comunanze di qualsivoglia genere (positive/umane o negative/non-umane che queste siano).

Il problema, dunque, è giustificare una comunanza in un quadro che non prevede comunanze. La soluzione, se di soluzione si può parlare, è l'esito di una argomentazione che nel rigetto dell'universale quale segno distintivo, sintomo evidente, del tradizionale impianto metafisico, fa ricorso proprio alla metafisica quale imprescindibile sostegno di se stessa. In quanto "modo" della monade, la *Aehnlichkeit* è, dapprima, momento di differenza – l'identità dell'individuo è possibile solo in quanto differenza dall'altro individuo –, ed è, poi, sanzione di identità – identità grazie appunto ad una differenza –. Questa identità in quanto differenza – oppure, questa differenza che determina una identità – è possibile a sua volta in

quanto relazione (il porre l'identità in quanto differenza richiama, infatti, una relazione tra identici, e richiama non un relazione generica bensì una relazione specifica). Il significato proprio della identità in quanto differenza non viene dato dal semplice situarsi in un rapporto Io-Altro, bensì dal situarsi in un rapporto dell'*Io-simile-all'altro-io*: in quanto modo della monade, insomma, la differenza è questo modo stesso che può stabilirsi nella identità di sé con sé solo nella misura in cui il *simile* stia in relazione con il *simile*. Il *Verein*, su questo piano, ripete su scala generale il "modo" dell'identitario differenziarsi della monade individuale: la *Aehnlichkeit* indica genericamente la comunanza del vivere dell'uomo in società – «la società è il nostro *stato di natura*» –, l'analogia dell'uomo sociale con l'altro uomo sociale, lo stare insieme di "simili". Ma se uomo e società sono due universali e dunque, in quanto tali, da negare, gli unici sono analoghi in quanto unici proprio perché negano l'Uomo e l'uomo sociale; la loro unione non è, conseguentemente, né l'umanità né la società, bensì uno stare-insieme di unicità. Da considerare, anche, che in quanto "modo" della monade, la *Aehnlichkeit* si pone come carica della consapevolezza di quell'essere unici-simili *sub specie specifica* della differenziata identità, e come "superamento" dell'essere uomini-simili *sub specie generica* del semplice differenziarsi Io-Altro. Una tale consapevolezza, potremmo dire, si fa hegelianamente presenza mondana con lo stesso unirsi nel *Verein* di queste differenziate identità dotate di peculiare similarità.

Una nozione, dunque, tutto sommato ambivalente, tuttavia necessaria, nella sua ambivalenza medesima, per la definizione del *Verein* nel suo porsi in quanto tale e nel suo contrapporsi alle altre forme di unione fra gli individui. Si tratta di una ambivalenza che Stirner "dialetticamente" gioca tra indifferenziata comunanza e differenziata pluralità di individualità escludenti quella indifferenziata comunanza: appunto una *Aehnlichkeit* nello «stato di natura», indifferenziata «unione» degli uomini/non-uomini nella «società», ed una *Aehnlichkeit* nel *Verein*, affermazione dell'unicità dei «singoli»; da un lato, dunque, non riconoscimento delle individualità, dall'altro lato, loro differenziazione ed autodeterminazione esclusiva².

Sembra abbastanza evidente come un simile argomentare più che sciogliere nodi crei, con il proprio svolgersi stesso, ulteriori difficoltà, le quali si accentuano quando Stirner passa dalla impostazione "categoriale" e teorica del *Verein* alla sua "proiezione" pratica. Sotto quest'ultimo profilo,

² «Non l'isolamento o lo star da solo è la situazione originaria dell'uomo, ma la società [...] La società è il nostro *stato di natura* [...] Il dissolvimento della società è il rapporto [*Verkehr*] o unione [*Verein*]», *ivi*, p. 342.

infatti, la riflessione ha per oggetto specifico una di quelle forme, di quelle comunanze, di quegli universali con cui la *Einzigkeit*, per sua natura medesima, confligge. Neppure in questo caso è assente, in Stirner, un'avvertenza delle difficoltà in cui si va dibattendo il sistema, e neppure in questo caso sono assenti tentativi di correzione e di giustificazione, nonché costruzioni di equilibri tra elementi che in equilibrio non possono rimanere. Nondimeno, se prescindiamo da simili aspetti, in quella riflessione possiamo trovare momenti specifici di interesse, in quanto prospettiva, sia pur debole e talora ingenua, di una eccedenza sociale e politica rispetto alle paradigmatiche declinazioni che il discorso del potere alimenta e delle quali si alimenta. Ed è su tali momenti che da qui, sino alla conclusione del capitolo, mi soffermerò, perlopiù prescindendo, per non ripetere, da quelle difficoltà teoriche sinora poste in luce.

Nel delineare le caratteristiche del *Verein*, Stirner procede, ancora una volta, negativamente, osservando in esso gli eventuali processi degenerativi delle dinamiche interne e connotandone l'interna articolazione come "essere-contro". In primo luogo, vengono evidenziati i possibili rischi involutivi dell'unione, il suo stabilizzarsi in quanto "forma" oltre le individualità: dunque il potenziale trasformarsi del *Verein* in una organizzazione chiusa, «cristallizzata», in una «società». Del *Verein*, in altre parole, può venir meno il continuo revocarsi, il dinamico, incessante collegarsi e separarsi delle differenti individualità, il segno distintivo stesso rispetto alle altre unioni; ovvero, può ripresentarsi una *Aehnlichkeit* come indifferenziata comunanza. In primo luogo, dunque, l' "esser-contro" del *Verein* riguarda la «società»³.

In secondo luogo, l' "esser-contro" del *Verein* riguarda lo Stato, il partito e l'ordinamento comunista. La discussione ha per oggetto il tema della libertà, di cui Stirner sempre nega la dimensione generale, l'esser valore comune da perseguire. La libertà è proprietà dell'unico autodeterminato, come poi lo sarà del nietzscheano, aristocratico, spirito libero: la libertà reale è proprietà del singolo e del singolo che si unisce fluidamente, in maniera costantemente revocabile, ad altri singoli; non è libertà quella che lo Stato, la società, la comunità concedono ai singoli (insomma, i temi che già si sono incontrati parlando delle tre forme del *Liberalismus*).

³ «Senza dubbio anche dall'unione sorge una società, ma solo come da un pensiero sorge un'idea fissa, cioè per il fatto che dal pensiero scompare l'energia del pensiero, il pensare stesso, questa incessante revoca di tutti i pensieri che si solidificano. Se un'unione si è cristallizzata nella società, ha cessato di essere una unificazione [*Vereinigung*; alcune traduzioni italiane, in "federazione", sono risibili], poiché unificazione è un continuo unirsi; essa è diventata un essere uniti [*Vereinigtsein*], è giunta alla stasi, è degenerata a fissità, è morta come unione, è il cadavere dell'unione, cioè è società [*Gesellschaft*], comunità [*Gemeinschaft*]», *ibidem*.

Ma l'idea di libertà non è univoca: se da un lato, infatti, essa appartiene all'individuo soltanto, dall'altro lato, questo stesso individuo non deve essere troppo "innamorato" – come scriverà anche Nietzsche – della propria libertà e della propria "liberazione", poiché l'essere innamorati di un qualcosa che non sia il se stessi denota la posizione di una determinazione al di fuori di se stessi: se io mi innamoro della mia "libertà" e della mia "liberazione", insomma, libertà e liberazione risultano elementi a me esterni, cioè sono altra cosa da me stesso, un nuovo fantasma, un nuovo *Himmel*⁴. Ed ancora, in dissonanza stridente con l'idea di una libertà quale autodeterminazione ed autoappartenenza, se relazionata al *Verein* quella libertà stessa smarrisce il senso medesimo di una tale autodeterminazione ed autoappartenenza, ma non perché si ribadisca il dato della sua rischiosa eternità bensì perché se ne avanza una esigenza di limitazione *tout court*; la qual cosa, a rigore, dovrebbe implicare una limitazione dell'autodeterminazione e dell'autoappartenenza medesime – certo, Stirner non manca mai di sorprendere: la sua visione tanto radicale cede le armi a necessità da "Realpolitik"! –. Una tale limitazione si disloca, a sua volta, su due versanti: sul primo, è il configurarsi stesso dell'unione (una unione, poiché unione, non può che circoscrivere la libertà individuale entro confini precisi, cioè entro i confini dell'unione in quanto tale); sul secondo, richiama il «sacrificio» – sì, proprio così: «sacrificio»! – da parte dell'individuo della propria autodeterminazione ed autoappartenenza ai fini del mantenimento di quell'unione.

Stirner disconosce la sussistenza, nel *Verein*, di una libertà assoluta per i soggetti; ciò, non perché il *Verein* imponga ai singoli il rispetto di un *corpus* normativo, come nello Stato o nella società comunista, e richieda, quindi, un conformarsi a delle regole di valore collettivo, ma perché nel *Verein* si mantiene il conflitto tra gli unici, il *bellum omnium contra omnes*, l'antagonismo relazionale per l'affermazione degli interessi singolari. Su questo sfondo, è la lotta degli uni contro gli altri a regolare automaticamente il vivere nel *Verein*, in quanto appunto in essa si esplica, al fine del perseguimento del personale interesse, la reciproca limitazione delle libertà individuali e, al contempo, la realizzazione dei singoli propositi e desideri; lo scontrarsi delle individualità genera una libertà limitata entro i termini stessi dello scontro. Quanto più si è forti, quanto più, cioè, si rie-

⁴ Nietzsche chiarifica Stirner: «Non si deve restare attaccati alla propria liberazione, a quella voluttuosa lontananza ed estraneità dell'uccello che vola sempre più in alto per vedere sempre più sotto di sé – il pericolo di chi vola», F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 47.

sce a ottenere quel che si vuole, tanto più si è liberi ⁵; quanto più si è forti, e dunque liberi, tanto più la propria appartenenza ad una realtà “in carne ed ossa” – fatta di desideri e propositi realizzati – discaccia il cielo dei fantasmi e, nel caso in esame, dei fantasmi della libertà “liberale”, “comunista”, “statuale” etc., della libertà, insomma, nel senso “cristiano”, “metafisico”, “teologico”, “spettrale”, moderno-molto-moderno del termine ⁶. L'appartenenza ad una realtà in carne ed ossa, la libertà “reale”, stempera in una realtà “oggettiva”, dunque esterna, la fiera asserzione di una libertà intesa quale assoluta autodeterminazione ed autoappartenenza dell'Unico.

Questa linea argomentativa, appunto giocata sul piano teorico nel difficoltoso tentativo di mantenere in equilibrio la *Aehnlichkeit* e la *Einzig-*

⁵ «Bene, Io non posso [fare] ciò che voglio. Ma troverò in una qualsiasi società una così smisurata libertà delle mie possibilità [*des Dürfens*]? No davvero! Potremmo dunque dirci soddisfatti? Nient'affatto! È però una cosa diversa se Io sono rintuzzato da un Io, oppure da un popolo, da un universale. Là, Io sono il degno avversario del mio avversario, qui un [individuo] disprezzato, incatenato, messo sotto tutela; [...] là Io lotto contro un nemico in carne ed ossa, qui contro l'umanità, contro un universale, contro una “maestà”, contro uno spettro», M. STIRNER, *Der Einzige*, cit., p. 233. Nelle parole di Stirner si avverte la preoccupazione di salvare il *Verein* da una possibile frantumazione: l'insistenza sul definire con precisione i confini della libertà individuale sembra voler rispondere a questa esigenza. Una simile esigenza, però, accentua quella contraddizione tra *Aehnlichkeit* ed *Einzigkeit* prima osservata, tra la debole differenza tra simili e l'assoluta differenza tra individualità esclusive. È infatti evidente come la necessità della conservazione dell'unione obblighi ad una non marginale rinuncia della nozione di un unico in cui autodeterminazione e massima libertà coincidono. Con l'introduzione del *Verein*, tra l'altro, la libertà in quanto autoappartenenza viene ridotta a semplice possibilità di perseguire il proprio interesse. La problematica complessa del rapporto *Macht-Eigentum*, possessione-liberazione (ed autodeterminazione), soggettività-universalità, si contrae intorno al solo dato dell'interesse personale. In questo contesto, insomma, più che l'unico è l'egoista consapevole ad emergere, cioè non la categoria forte del pensiero stirneriano, bensì quella debole, essenzialmente la nozione polemica contro le posizioni genericamente definite cristiane e liberali. Con il *Verein*, in una parola, Stirner costringe le proprie argomentazioni in un ambito tematico sostanzialmente più povero rispetto all'insieme della riflessione svolta.

⁶ Sofisticamente, retoricamente e contraddittoriamente: «C'è differenza se da una società viene limitata la mia libertà oppure la mia individualità. Se si verifica il primo caso, allora essa [società] è una unificazione, un accordarsi, un'unione; ma se si minaccia di morte l'individualità, allora essa è una *potenza per sé*, una *potenza al di sopra di Me*, una potenza da Me irraggiungibile, che Io posso certamente ammirare, adorare, venerare, rispettare, ma non dominare e distruggere, e certo non lo posso fare poiché Mi *rassegno*. Essa sussiste per la mia *rassegnazione*, il mio *rinnegare me stesso*, la mia pusillanimità, chiamata umiltà. La mia umiltà crea il suo coraggio, la mia sottomissione le dà il dominio», M. STIRNER, *Der Einzige*, cit., pp. 343-344. Come si è detto, Stirner, consapevole della contraddizione tra *Aehnlichkeit* ed *Einzigkeit*, tenta di superarla risolvendo l'idea di libertà in quella di individualità – la libertà reale è la risultante degli interessi individuali in antagonismo; limitazione, così, della libertà individuale nell'ambito della lotta fra unici/egoisti, ma anche venir meno, e dunque ulteriore contraddizione, della continuamente asserita coincidenza tra individualità unica/esclusiva ed assoluta assenza di limiti. Ora, nella declinazione debole, “pratica”, dell'argomentazione – nella polemica “antiliberale” – non si registrano minori difficoltà. Accanto ad un abile uso dell'espressione, propria del pensiero “liberale”, «libertà assoluta», di cui Stirner trascura, volutamente, l'aspetto coincidente con l'essere unico, utilizzandola soltanto nell'accezione appunto “liberale”, cioè formale, e, quindi, potendovisi opporre, coerentemente alla sua contestazione di ogni universale, troviamo una separazione netta tra la libertà stessa e l'individualità propria, quale segno di un possibile dissolversi stesso della libertà in quanto tale, quasi un venir meno della invece, altrove, reiterata coincidenza tra autoappartenenza e libertà. Sotto questo profilo, sembra quasi che la *Einzigkeit* venga schiacciata sulla *Aehnlichkeit* e che, tutto sommato, in nome di questa riduzione la libertà medesima giunga a mostrarsi quale dato del tutto accessorio. Si esalta l'Unico in quanto Analogo, non l'Unico in quanto Libero! Dall'esame specifico del differenziarsi del *Verein* dallo Stato, dal partito e dalla società comunista emerge con chiarezza l'oscillare delle posizioni stirneriane e il loro avvolgersi in difficoltà.

keit, trova un *pendant* pratico nel costante raffronto tra quelle due determinazioni del *Verein* e dello Stato (nonché della società e del partito) a cui si è fatto a più riprese riferimento. Vediamo con ordine, riprendendo in esame alcuni degli elementi posti in evidenza nelle pagine precedenti.

Il *Verein*, dunque, non si configura come lo Stato, forma solidificata sovraindividuale, ma come dinamico – nell’accezione vista – relazionarsi di singoli. Se nello Stato l’unicità è annullata, nel *Verein*, invece, risulta esaltata⁷. Ancora: il *Verein*, dichiarato quale esito di un atto ribelle, in ultima analisi di un *Trieb* individuale, è visto appartenere all’individuo, a differenza dello Stato, forma universale che, a sua volta, rappresenta un altro universale, la società. Lo Stato è «unione» di «uomini», cioè di determinazioni generiche, il *Verein* è unione di unici-egoisti⁸.

Ma le cose stanno veramente come Stirner dice che stiano? Di fatto, è a questa unione che gli unici-egoisti appunto «sacrificano» la loro libertà! Il sacrificio della libertà in quanto autodeterminazione ed autoappartenenza si mostra come il prezzo da pagare per l’affermazione di una singolarità che solo in una eternità da sé, in una generalità, sembra ritrovare la garanzia di se medesima. Insomma l’Unico sacrifica la propria libertà affinché una forma generale, o generica, gli garantisca proprio quella libertà. Né più né meno che il modello “liberale” dello Stato. E del resto, che tra *Verein* e Stato le comunanze appaiano maggiori delle differenze è lo stesso Stirner ad ammetterlo quando scrive che «in rapporto alla libertà, Stato e unione non mostrano alcuna differenza essenziale. La seconda può tanto poco sorgere o sussistere senza che la libertà venga limitata in cento modi diversi, quanto poco lo Stato può conciliarsi con una libertà smisurata»⁹. La libertà smisurata, la libertà «assoluta», l’«ideale» stesso della libertà sono addirittura «contro natura e contro il buon senso»¹⁰. Ne consegue che fine del *Verein* «non è la libertà, la quale, al contrario, esso sacrifica all’individualità, però – sia chiaro! – all’individualità soltanto»¹¹.

⁷ «Ciò che si chiama Stato è una rete e un intreccio di dipendenze e di fedeltà, è un *comune appartenersi* [*Zusammengehörigkeit*], un essere uniti [*Zusammenhalten*], per cui in questo reciproco subordinarsi gli uni si conformano agli altri, in breve, gli uni dipendono dagli altri: esso [lo Stato] è l’ordinamento di questa dipendenza», M. STIRNER, *Der Einzige*, cit., p. 245.

⁸ «[Gli unici-egoisti] non entrano più in rapporto l’un con l’altro come *uomini*, bensì si comportano egoisticamente come un *Io* contro un *Tu* e un *Voi* assolutamente differente da *Me* e a *Me* contrapposto [...] Perciò Noi siamo ambedue, lo Stato ed *Io*, nemici. A *Me*, all’egoista, non sta a cuore il bene di questa “società umana”, non le sacrificio nulla, la utilizzo soltanto; ma per poterla utilizzare a pieno, *Io* la trasformo, anzi, in mia proprietà e in mia creatura, cioè *Io* la annichilisco e costruisco al suo posto l’unione degli egoisti [*Verein von Egoisten*]», *ivi*, p. 296.

⁹ *Ivi*, p. 344.

¹⁰ *Ivi*, p. 345.

¹¹ *Ibidem*.

Ora, è sin troppo facile rilevare il cumulo di contraddizioni che, anche sotto questo profilo, scaturisce da quel disperato tentativo di mantenere insieme *Aehnlichkeit* e *Einzigkeit*; cumulo di contraddizioni, oppure una delle tante «fumisterie del Santo Max», come si esprime Marx. Sicuramente una cosa appare evidente: il *Verein*, ad esito di un atto ribelle, radicato in un impulso incondizionato e perciò assolutamente libero dell'individuo consapevolmente egoista, si risolve in una negazione della libertà (appunto dichiarata «contro natura»; dunque anche contro il *Trieb* naturale dell'individuo, contro la Terra, contro l'essere di carne e di sangue? ...) e perciò anche della individualità. Non si comprende infatti bene in cosa consista il «sacrificio» della libertà-per-l'individualità, dal momento che l'individualità di per sé viene prima, e in generale, posta quale sorta di monade autocreantesi e dunque libera in sé e per sé, per poi esser negata nella sua connotazione fondamentale ove la prospettiva assunta sia quella dell'unione. Il *Verein*, insomma, affossa non solo la unicità ma anche la ribellione, quasi a delineare una sorta di ribellismo disperato, in cui la libertà stessa sembra consistere nella impossibilità di esser liberi.

Ma vi sono ulteriori difficoltà, meno appariscenti, più sottili ed implicite, di quelle ora sottolineate. Nella asserita contrapposizione tra Stato e *Verein* (nonostante l'essenziale comunanza, sotto il profilo della negazione di libertà – ed è comunanza di non poco conto ...), sembra venir meno anche quell'atteggiamento di indifferenza tipico di Stirner – quella forma *ante litteram* di nietzscheano «nichilismo attivo» – nei confronti di tutto ciò che sovrasta l'individualità – indifferenza che si è osservato esser scorta come dissolutrice di ogni sovraindividualità –. Con il *Verein*, infatti, non ci si limita ad uscire dalla “logica” che sostanzia lo Stato, bensì si indica, per certi versi, una logica di segno diverso, oppositivo: un modello di associazione alternativo ad un modello dato – appunto il *Verein* in quanto “essere-contro” –. Certo, non si tratta di un'alternativa globale, come ad esempio lo sono, o presumono di esserlo, i sistemi del *soziale Liberalismus*, potendo, il *Verein*, coesistere con lo Stato medesimo – al pari della *Empörung*, evento momentaneo in un determinato sistema, senza che le relazioni nel sistema mutino –, ma pur sempre di un'alternativa, di un modulo relazionale oppositivo, o comunque con una agnizione di alterità, a quello dello Stato. Stirner, introducendo il *Verein*, non pensa più in termini di individui, ma in termini di “forme”. Su questo sfondo, l'individuo non appare più quale momento disgregatore di ogni forma bensì quale elemento di una forma che lo garantisce in quanto individuo in sé e per sé. Uno spettro, un fantasma, un'idea fissa, dunque, a garante

dell'individualità!

Non l'individuo, bensì il *Verein* si fa soggetto, e si fa tale in vista della propria autoconservazione. "In vista della propria autoconservazione": due contraddizioni in un colpo solo! La nozione stessa di autoconservazione del *Verein*, oltre ad indicare una desoggettivazione individuale per una soggettività formale, generale, disincarnata, va infatti contro ad una peculiare natura temporale/intemporale, e va contro all'esigenza, più volte ribadita, di una sua non «cristallizzazione», di una fluidità relazionale, di una costante revocabilità: va cioè contro all'esigenza di rigettare quello che Stirner chiama scadimento a «società» e a «Stato». Ma va anche contro alla reiezione, più volte ribadita, del *fine*. Indicando la propria autoconservazione quale mèta dell'unione, Stirner reintroduce un dover essere, lo strenuamente contestato *Beruf*, reintroduce, insomma, una destinazione: e questa volta non tanto dell'Unico quanto dell'Uomo, e per di più dell'Uomo che vive in una collettività – ulteriore declinazione di quella formale desoggettivazione di cui si diceva –, negando, di fatto, l'autodeterminazione e l'autoappartenenza del singolo.

In realtà, non si possono salvare, entrambi in una volta, i concetti di *Einzig* e di *Verein*: o via l'uno o via l'altro. La garanzia della individualità unica sulla base di una *Aehnlichkeit* quale proprietà di per sé accomunante tutti gli unici nel *Verein* di fatto giunge a inficiare la categoria stessa dell'unicità e a invalidare la distinzione, a più riprese ribadita, ma costantemente disconfermata dallo svolgersi argomentativo, tra *Verein* e Stato.

Più lineare, invece, meno irto di difficoltà, è il confronto tra *Verein* e partito. Non vincolata, per così dire, da esigenze costruttive, l'argomentazione si muove eminentemente per via negativa, circoscritta ad un settore ristretto e senza investire il complesso relazionale generale che nel rapporto *Verein*-Stato inevitabilmente si richiama. Se il *Verein* richiede una definizione di modello alternativo ad una unione statale che in quanto forma fantasmatica tutti opprime, e dunque richiede una "presa in carico" proprio di quel che opprime, il partito può al contrario esser tranquillamente negato *tout court*. Rispetto allo Stato, il *Verein* è *altro* in positivo, rispetto al partito è semplicemente *altro*, si situa su un piano del tutto estraneo ad esso, del tutto «indifferente» rispetto alla logica di esso. Qui assistiamo alla ripresa dei temi consueti: l'idea di unico libero autoappartenente ed autodeterminato – la libertà quale assenza di limiti – e la contestazione di ogni *Beruf*. Il partito è «Staat im Staate» e dunque ripete gli stessi moduli di «subordinazione» allo Stato e gli stessi «giuramenti di fedeltà» che questo richiede. Nessun partito, neppure quello più radical-

mente in opposizione allo Stato, è in grado di annullare la “statalità”, ovvero il concetto, l’idea, di Stato: opporsi ad un discorso, come si osservava, automaticamente implica riconoscere la liceità di quel discorso a cui ci si oppone. Si tratta di annullare senza legittimare; si tratta, cioè, di sbarazzarsi dello Stato senza opporsi allo Stato, di definire una “logica” che conseguentemente non può essere quella del partito. Sarà allora la logica del *Verein* che, non oppositiva bensì indifferente, consentirà di annullare lo Stato. È in un tale contesto, dunque, che il partito, altro non essendo che proiezione dello Stato, si può tranquillamente ignorare ¹².

Si potrebbe forse osservare che si può essere indifferenti verso lo Stato ma certamente non attraverso il partito, poiché un universale può esser posto in crisi solo da una potenza che gli sia pari, vale a dire da un’altra universalità, quella del *Verein*, appunto. Il che però significa avvalersi di un universale, o “creare” un universale per entrare nel gioco degli universali, nel loro antagonismo, nella loro dialettica.

Con parole diverse: l’altro in positivo del *Verein* rispetto allo Stato può prescindere dal partito rispetto al quale è appunto semplicemente altro. Ma se questo essere semplicemente altro non crea alcun problema nell’argomentazione svolta, come si osservava, l’essere altro in positivo reintroduce tutte quelle contraddizioni che sono proprie della nozione di Unione in un quadro di Unicità. Contraddizioni che appunto riguardano la positività altra dell’unione rispetto allo stato ma che risultano ancor più evidenti e stridenti nel confronto serrato con l’ipotesi di comunità propria del pensiero socialista e comunista del tempo. Anche rispetto a questa il *Verein* è altro in positivo e anche rispetto a questa, nel reiterato tentativo di smarcamento da questa, si rende chiara la difficoltà nel mantenere insieme Unione ed Unicità.

Situato nel quadro più generale della distinzione tra “unicismo”, se così lo vogliamo chiamare, e *soziale Liberalismus*, la determinazione dello scarto tra *Verein* e comunità – vengono prese soprattutto in esame le posizioni di Weitling, Heß e Proudhon – assume un tono quasi evocativo di fini da realizzare, in una sorta di riscrittura del feuerbachiano a-venire.

¹² «Nello Stato il partito [*Partei*] è importante. “Partito, partito, chi non dovrebbe prenderlo!”. Ma il singolo è *unico*, non membro del partito. Egli si unisce e di nuovo liberamente si separa. Il partito non è niente altro che uno Stato nello Stato [...] Perché dovrei scegliere il partito? Io troverò certamente a sufficienza chi si unirà a Me senza giurare sulla mia bandiera [...] Gli individui propri [*Eigenen*] o unici son forse un partito? Come potrebbero esser *individui propri* se fossero gli *appartenenti* ad un partito! [...] In ogni partito, che tenga a sé e alla propria sussistenza, i membri non sono liberi [...] L’autonomia del partito determina la non autonomia dei membri del partito. Un partito, di qualunque specie esso sia, non può mai rinunciare ad una *professione di fede*», *ivi*, pp. 259-262.

Oggetto del confronto, che adesso leggeremo più nello specifico, è il dato della “unicità”, della individuale singolarità, che nel *Verein* sarebbe conservata e che invece nella comunità sarebbe negata. Dobbiamo richiamarci, in un tale confronto, anche alla distinzione, in precedenza esaminata, tra ribellione e rivoluzione. Vediamo alcuni passaggi.

Se in riguardo alla distinzione ribellione/rivoluzione si prendevano polemicamente le mosse dalla critica che il pensiero socialista e comunista rivolgeva all’esistente e al possibile esito rivoluzionario/istituzionalizzante-stabilizzante di questa critica, in riguardo alla distinzione unione/comunità ci si sofferma polemicamente sull’immagine della futura società comunista e se ne evidenziano l’impraticabilità ed il carattere illusorio: come la rivoluzione comunista non è che riproposizione del vecchio esistente in un quadro generale in cui i rapporti di forza appaiono capovolti, così la società comunista non è, conseguentemente, che ristabilimento delle vecchie relazioni, mutate solo nella forma ¹³. Il comunismo non è che una ridefinizione del discorso del potere – potremmo forse dire –, una teoria e una prassi della desoggettivazione, l’annullamento dell’individualità in una forma generale, il consolidamento pratico di questa forma quale universale della società, dello Stato, della classe, dell’umanità.

Ma se la futura comunità comunista è siffatta, e se, in questo senso, mostra non secondarie similitudini con la forma oppressiva dello Stato, il *Verein* è forse molto diverso? Non si registrano, infatti, in esso, pari modi di desoggettivazione, di “celeste”, fantasmatica sovraindividualità? L’insistenza nel respingere qualsiasi similitudine tra la *Gemeinschaft* dei comunisti e il *Verein* è sintomo della sussistenza di una tale similitudine. Lo smarcamento tentato da Stirner richiede uno spostamento discorsivo: dalla prassi da “Realpolitik”, come si diceva, al “cielo” della hegeliana filosofia della storia. La somiglianza tra *Gemeinschaft* e *Verein* è solo esteriore; in realtà essi sono differenti poiché differente è il pensiero che li ispira, differente il loro contenuto di “verità”: tanto nell’una che nell’altro la verità va a coincidere con il bene, ma nella *Gemeinschaft* abbiamo una verità e un bene universali, un «fantasma» religioso, «cristiano», nel *Verein* una verità ed un bene individuali, l’interesse personale ¹⁴. Una distin-

¹³ «Finché continuerà a sussistere anche una sola istituzione che il singolo non possa dissolvere, l’individualità [*Eigenheit*] e il Mio appartenere a me stesso sarà ancora assai lontano. Come posso, per esempio, esser libero se lo devo legarMi sotto giuramento a una costituzione, a una carta, a una legge, se devo “giurare corpo e anima” al mio popolo? Come posso essere [mio] proprio, se le mie capacità possono svilupparsi solo finché “non disturbano l’armonia della società” [Weitling]», *ivi*, p. 238.

¹⁴ «Quella società che il comunismo vuole fondare sembra essere molto vicina all’unificazione [*Vereinigung*]. Essa, cioè, deve proporsi il “bene di tutti”, ma di tutti, esclama Weitling innumerevoli volte, di tutti! [...] Ma

zione, dunque, tra contenuto di sapere e presenza di quel sapere: una sorta, ancora una volta, di sfalsamento tra anacronismo e *Zeitgeist*, ove, tuttavia, rispetto a Hegel e rispetto alla sinistra hegeliana, il valore stesso della “verità” si mostra rovesciato; anacronistico è il vero “universale”, adeguato allo spirito del tempo è invece il “vero” dell’egoista consapevole, che tuttavia è tale solo nella conferma del *Verein*, cioè di un universale ulteriore.

Si ripresentano, anche nella discussione delle posizioni socialiste e comuniste, le difficoltà osservate nel confronto Stato-*Ve-rein*. In entrambi i casi, Stirner usa l’universale (il vero, il bene, la libertà, il bene della collettività) per giungere all’individuale (il vero, il bene, l’interesse, il benessere del singolo) e per negare l’universale stesso, e riconduce il fine (l’acquisizione di una compiuta individualità) a momento del volere soggettivo, o meglio, a proprietà dell’unico. Il che, in realtà, non consente di dissolvere quel carattere di sovrassoggettività che il *Verein*, in quanto forma sovraindividuale, necessariamente implica. La distinzione con la *Gemeinschaft* è, dunque, sotto questo profilo, assai debole. Di ben altra portata è, al contrario, la critica che viene mossa ad uno dei tratti peculiari della *Gemeinschaft*, all’idea di eguaglianza, mera «astrazione religiosa». Questa «astrazione religiosa», una delle idee centrali del pensiero comunista e socialista, risulta di diretta discendenza da quella rivoluzione illuministico-borghese del 1789 che, come si è osservato, sta, per Stirner, alla base di tutte le forme del “liberalismo”. Tuttavia, la critica nei confronti di quella “astrazione” religioso-egualitaria risulta, ancora una volta, elemento contraddittorio nella teoresi stirneriana, dal momento che si mostra come critica funzionale ad un progetto, ad una aspirazione, ad un fine, quindi ad un qualcosa di sovra-individuale. Nel caso specifico, si mostra appunto funzionale alla definizione del *Verein*, vale a dire alla prospettiva di una “metafisica” dell’associazione formale tra egoisti consapevoli.

Individui eguali non esistono; gli individui, se “eguali”, non sono individui, bensì determinazioni generiche, «uomini»: eguali poiché comunemente «umani», sostanzianti e legittimati da una metafisica umanità. Gli individui sono *leibhaftig*, e questo loro essere in carne ed ossa già di per sé è indicativo di un essere al di qua (o aldilà) di ogni astrazione metafisi-

allora, quale sarà questo bene? Hanno tutti uno e medesimo bene, va egualmente bene a tutti una e medesima cosa? Se è così, si tratta del “vero bene”. Ma con ciò, non arriviamo direttamente al punto in cui inizia il dispotismo della religione? [...] È il vero bene “di tutti”, poiché è il bene dell’uomo come tale (questo spettro). Ora, il bene di tutti deve essere anche *il mio* e *il tuo* bene? Ma se Tu ed Io non scorgiamo quel bene come *nostro* bene, come si potrà provvedere al nostro benessere?», *ivi*, pp. 345-346.

ca, dunque di ogni eguaglianza metafisicamente fondata. In quanto in carne ed ossa ogni individuo è un non-uomo, *Unmensch*; l'essere in carne ed ossa dell'*Unmensch*, di ogni *Unmensch*, sanziona l'irriducibilità del mio essere in carne ed ossa all'essere in carne ed ossa di un altro – «la mia carne non è la vostra carne» –. L'*Unmensch* è una entità unica, non riconducibile alle altre, assolutamente distinta dalle altre; un'entità unica «somialtante», in virtù di una tale unicità, alle altre entità uniche, ma non eguale ad esse. Per altra via, insomma, si giunge ancora, come si può cogliere chiaramente, al *Verein*. Ci troviamo così di fronte, per l'ennesima volta, al tentativo di conciliare l'inconciliabile, la *Aehnlichkeit* con la *Einzigkeit*, e per l'ennesima volta ci troviamo di fronte ad una argomentazione che l'indifferentismo pratico e teoretico di Stirner non consentirebbe; vale a dire, ci troviamo di fronte ad una argomentazione costruita per opposizioni, per «antitesi»: metafisica/antimetafisica, *Mensch/Un-Mensch*, ove, nondimeno, la metafisica ritorna chiaramente sotto l'aspetto della negazione della metafisica (l'unione stessa dei simili ne è indice, come a più riprese si è osservato).

Il tentativo di conciliare *Aehnlichkeit* ed *Einzigkeit* si arricchisce, nella polemica contro l'eguaglianza del pensiero socialista e comunista e della *Gemeinschaft*, di una ulteriore determinazione, quella della *Einseitigkeit*: gli unici sono proprietari della loro *Einseitigkeit* e questa loro *Einseitigkeit* definisce la loro *Aehnlichkeit*. Contro l'eguaglianza della *Gemeinschaft*, Stirner pone l'*Einseitigkeit* (unilateralità) degli individui diseguali nel *Verein*.

Dalla nuova centralità che ora si attribuisce ad una *Einseitigkeit* così intesa si sviluppa una delineazione dell'unione quale modello associativo in alternativa a quello della comunità. Si ripete, dunque, lo stesso schema osservato in relazione al confronto Stato-*Verein*, ma qui l'indicazione del *Verein* quale altro in positivo si mostra più marcata, e dunque ancor più irta di difficoltà «formali», «predittive», «sovraindividuali», cariche di *Be-ruf*. Stirner è mosso dall'esigenza di differenziare inequivocabilmente l'unione dalla *Gemeinschaft*, in modo da indicare nel *Verein* l'unica possibile «comunità» tra gli uomini che, tuttavia, sono appunto non-uomini, individui in carne ed ossa ¹⁵. Ma perché questa esigenza, potremmo chieder-

¹⁵ «La comunità [*Gemeinschaft*], come mèta della storia che è durata fino ad ora, è impossibile. Abbandoniamo, anzi, ogni ipocrisia della comunità e riconosciamo che se Noi come uomini siamo eguali, Noi non siamo appunto eguali, poiché Noi non siamo uomini. Noi siamo eguali solo in un pensiero, solo se «Noi» veniamo pensati, non come siamo realmente in carne ed ossa [...] Io sono uomo e Tu sei uomo, ma «uomo» è solo un pensiero, un universale; né Tu né Io siamo dicibili, Noi siamo inespugnabili, poiché solo dei pensieri sono dicibili e consistono nel dire. Non aspiriamo, perciò, alla comunità, ma alla unilateralità [*Einseitigkeit*]», *ivi*, p.

ci? Non è essa medesima segno di un qualcosa che più che risiedere nelle terrestrità del *leibhaftig* risiede nello *Himmel* delle idee, dei fantasmi, del pro-getto, della forma-altra-dall'individuo?

In conclusione su questi temi. Tanto nella differenziazione del *Verein* dallo Stato quanto in quella del *Verein* dalla *Gemeinschaft* si riflette la difficoltà logica, il limite maggiore del concetto di *Verein* in sé e per sé, la sua stessa contraddittorietà con l'impostazione complessiva dell'*Unico*. Il tentativo di risolvere una tale contraddizione, prima riconducendo la *Aehnlichkeit* ad attributo della *Einzigkeit* quale proprietà di questa, poi riconducendola ad *Einseitigkeit* quale, a sua volta, specificazione della *Aehnlichkeit* e dunque ancora ad *Einzigkeit*, fallisce. È il *Verein* in quanto tale che, insomma, non è sostenibile, come si notava, in un quadro connotato in senso forte e fondativo dalla categoria di una unicità a sé autoreferente, autoappartenente, che si autodetermina solo nella misura in cui escluda l'Altro. E del resto, l'inconciliabilità tra una forma generale ed una teoresi per altri versi e prioritariamente unicista si mostra proprio laddove si dovrebbe polemicamente aprire la strada ad una possibilità di conciliazione: la critica nei riguardi della categoria di eguaglianza, la scelta che questa critica dovrebbe implicare per-un-*Verein* e non per-una-*Gemeinschaft* non fa che acuire e rendere irresolubile il problema.

Questa critica, tutta giocata intorno alla coppia eguaglianza-diseguaglianza, apre il pensiero di Stirner a quella necessaria relazione che l'unicismo non può consentire: «[Il *Verein*] potrebbe certamente esser visto come una nuova comunanza [*Gemeinsame*] o una nuova eguaglianza [*Gleichheit*], solo che qui l'eguaglianza consiste proprio nella diseguaglianza [*Ungleichheit*] ed è, appunto, nient'altro che diseguaglianza; un'eguale diseguaglianza»¹⁶. L'eguaglianza dei diseguali lungi dal comportare eguaglianza implicherebbe, al contrario, diseguaglianza assoluta.

Ma impostare la soluzione della contraddizione tra *Einzige* e *Verein* se-

348. Rifiutando l'idea di eguaglianza, il *Verein* nega la *Menschheit* quale tessuto connettivo – secondo Weitling e secondo alcune componenti del cosiddetto saintsimonismo tedesco – tra gli uomini, e nega la *Gattung* quale essenza – secondo Feuerbach ed Heß – comune a tutti gli individui. Il *Verein*, quindi, non è un'associazione di individui genericamente intesi – come nell'*humane* e nel *soziale Liberalismus* – né una comunità di uomini uniti da un vincolo spirituale – come nella chiesa cristiana – ma un legame di unici unilaterali in antagonismo, resi simili, ma non eguali, dalla loro *Einseitigkeit*: «Né un legame naturale né uno spirituale tiene insieme l'unione, ed essa non è una lega [*Bund*] naturale o spirituale [...] In una lega naturale [...] i singoli hanno il valore di *esemplari* di una e medesima specie [*Art*] o genere [*Gattung*]; in una lega spirituale [...] il singolo ha il solo significato di *membro* di uno e medesimo spirito [...] Come unico Tu puoi affermarTi esclusivamente nell'unione, poiché l'unione non Ti possiede, bensì sei Tu che la possiedi o che la usi», *ivi*, p. 349.

¹⁶ *Ivi*, p. 229.

condo i termini eguaglianza-diseguaglianza non implica forse il venir meno di uno dei concetti chiave del pensiero stirneriano, uno dei fondamenti teorici della categoria stessa di unico, quello di differenza assoluta e di esclusività? Infatti, la nozione di diseguaglianza – l'artificio della eguale diseguaglianza – non può che essere indicativa di quella relazione con altro che l'idea di differenza ed esclusività non può contemplare.

Ma allora, il *Verein* è solamente un cumulo di contraddizioni, il condensato ultimo delle diverse incongruenze presenti nell'*Unico*, una categoria tale da inficiare l'impianto categoriale stesso dell'opera? Sì e no. Sì, se l'*Unico* viene eminentemente letto come un'opera di teoria politica, secondo quanto han fatto tre distinte tradizioni di pensiero, la comunista e la fascista da una parte, l'anarchica dall'altra. No, se invece viene letto in quella prospettiva che a mio avviso più gli compete, vale a dire quale momento di crisi e di riflessione su una crisi che, a muovere dalla posizione di Hegel sul moderno, investe la nostra tradizione occidentale stessa. Sotto questo riguardo, la debolezza del *Verein* non implica una pari debolezza dell'*Unico*, non ne pone in discussione le nozioni fondative. Sotto questo riguardo, ancora, le difficoltà osservate, e il *Verein* in quanto difficoltà in sé e per sé, risultano momenti accessori di una riflessione che si connota per ben altri temi. Credo si possa dire che con l'ipotesi di un *Verein* Stirner faccia in qualche modo i conti con la sua epoca, con la cultura e la politica della sua epoca, additando dei possibili "correttivi". Non è comunque, come si diceva, la lettura in chiave "politico-sociale" che può dar conto della dimensione effettiva dell'Unico e, in questo, probabilmente neppure del *Verein*. Con il *Verein*, nonostante che il confronto con lo Stato, la *Gemeinschaft* etc. sembri indicare il contrario, non ci troviamo di fronte ad un progetto di rifondazione del vivere collettivo, ad una ipotesi di svolgimento della storia nel futuro. Il *Verein*, infatti, come si accennava, non ha una collocazione storicamente determinabile, contrariamente, ad esempio, allo Stato presente o alla *Gemeinschaft* dell'avvenire. La sua situazione, errabonda e continuamente revocabile, è pari a quella del nietzscheano *Freigeist*: astoricità, transepocalità, autonomia dalle forme storiche e sociali passate, presenti e future. Il *Verein* può coesistere con tutte queste e queste non vengono minacciate dal *Verein*: non vi è alcuna reciproca incidenza. La sua impraticabilità – ma forse anche la sua suggestione – sta appunto in ciò, nell'essere al di fuori del tempo e, simultaneamente, nella possibilità di situarsi in un qualsivoglia tempo.

IV

LA DIFFERENZA

1. Nelle celebri pagine della *Scienza della logica*, dedicate alla “Dottrina dell’Essere” e, in particolare, alla finitudine dell’ “Essere determinato”, si legge che il finito (*Endliches*) – la finita e «contingente» esistenza temporale – è segnato dalla morte sin dal suo primo nascere. Il finito ha dentro di sé «il germe del perire». Tuttavia, sembra suggerire Hegel, non bisogna né arrendersi né fermarsi a questa «caducità» della finitezza, a questa «mestizia» tipicamente «intellettuale»: il finito deve esser pensato non come assoluto, bensì nel suo «oltrepassamento» di sé, nel suo conciliarsi nell’eternità dell’infinito (*Unendliches*). Del resto, si sottolinea nella *Enzyklopädie*, «l’universalità della vita oltrepassa il singolo»¹, ne giustifica i limiti e ne nega il carattere assoluto di limitatezza in sé. La separazione tra finito e infinito, la loro rigida opposizione, l’astrattezza del loro unilaterale porsi è «mera inconsapevolezza», dal momento che «la designazione di qualcosa come finito o limitato contiene la prova della *presenza effettiva* dell’infinito, dell’illimitato»².

Si sono richiamati questi brevi passi da Hegel poiché sarà proprio sulla questione del rapporto tra finito ed infinito, tra temporale ed eterno, tra caducità dell’esistenza storica e permanenza di una ragione universale ed eterna, che si svilupperà la riflessione dell’hegelismo di sinistra e, in esso, sotto alcuni riguardi, come si è mostrato nel primo capitolo di questo lavoro, anche di Stirner; una riflessione comunemente critica nei confronti delle soluzioni “conciliative” proposte dal maestro. L’asserzione della «infinità» quale «momento affermativo» del finito, della razionalità quale «verità» del reale, dell’eternità quale risolversi di ogni contingenza temporale, non appare più sufficiente a spiegare né il *finito* né il *reale* né il *temporale*, bensì vien ritenuta, da parte di alcuni scolari, quale «dimenticanza» e dell’uno e dell’altro.

¹ G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in G. W. F. HEGEL, *Werke*, hrsg. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1986, 8, I, p. 144, § 60.

² *Ibidem*.

Irrompono, nella cultura filosofica, esigenze di tipo “realistico”, espresse, in maniera evidente, dall’ontoantropologismo di Feuerbach, dall’ “unicismo” di Stirner, e, al di fuori del quadro hegeliano, dal “singolarismo” di Kierkegaard. Si tratta, in tutti i casi, di filosofie della “immediatezza”, le quali aggrediscono Hegel sulla centrale categoria della *Versöhnung* (e/o *Vermittlung*), sulla idea di una conciliazione dialettica tra opposti. È sintomatico di un intero modo di pensare l’*aut-aut* kierkegaardiano. Ne è quasi necessaria conseguenza l’accentrare l’attenzione sul singolo, sull’uomo “reale”, sulla sua individualità, sulla sua *istantanea irripetibilità*. Gli scritti di Kierkegaard – dall’esterno – e di Stirner – internamente alla “scuola” – risultano, sotto questo profilo, estremamente significativi, o i più significativi di tutti. Il *singolo* si oppone ad ogni determinazione universale³, è disperatamente solo di fronte a Dio, in cui può perdersi ma con cui non può conciliarsi; l’*unico* è solo con se stesso, non riconosce universale – e dunque anche Dio – che come sua propria ed esclusiva creazione, ma l’universale di per sé, inteso come lo intende Hegel, non è che un «fantasma», l’annichilimento dell’uomo realmente esistente.

Il *singolo* e l’*unico* sussistono soltanto nel temporale *Endliches*, nella finitudine esistenziale dell’Io, nel loro essere in sé e per sé, in quanto *io* differente da ogni altro *io*; ogni conciliazione tra una singolarità temporale così fortemente asserita e l’universale eterno risulta impossibile, tanto che essa abbia per sfondo, come in Kierkegaard, il richiamo all’esperienza religiosa, tanto che, come in Stirner, si riferisca ad una filosofia ontoantropologica, di controversa, e mai ammessa – anzi violentemente negata – discendenza feuerbachiana, che conferisce all’io legittimità di sussistenza esclusivamente nell’ambito della propria unicità. Vien così meno il pensiero dialettico e si fa, di converso, strada un pensiero, che potremmo chiamare, della differenza⁴, di una differenza che qui sta ad indicare finitezza ed irriducibilità ad altro, nonché finitezza temporale dell’ente esistente che esclude ogni possibile riduzionismo sistematico, ogni riconduzione ad un Essere pensato come eternamente legittimato a prescindere dalla sussistenza temporale dell’ente in quanto tale.

Kierkegaard e Stirner, dunque, pur nel loro reciproco ignorarsi, appaiono accomunati nella agnizione ad un pensiero che ponga in primo piano il

³ K. LÖWTH, *Kierkegaard: «quel singolo»*, in *Studi kierkegaardiani*, a cura di C. Fabro, Brescia, Morcelliana 1957, p. 188.

⁴ Non si intende, chiaramente, con “pensiero della differenza” quel che intende il modalismo post-femminista accademico o il vittimismo rotocalchistico del “differente è bello” – anch’esso comunque ben rappresentato nelle nostre università –, ammesso che questi intendano un qualcosa che vada al di là di un facile protagonismo di semplice immagine atta al consumo/autoconsumo.

momento della indivisibile singolarità, rigettandone la iscrizione in totalizzanti disegni. Quello che si è chiamato pensiero della differenza muove, così, i primi passi nella modernità, aprendo ad un orizzonte che, nel rigetto della tradizione, tenta di definire i lineamenti generali del pensare la modernità medesima. E ciò, sia prescindendo, sostanzialmente, da Hegel, sia, invece, ad esito di una trasformazione dell'hegelismo, di una profonda revisione del sistema e di una riscrittura originale di quelle feconde contraddizioni che connotano il sistema ⁵.

2. Non sono molto i luoghi dell'*Unico* nei quali compaia il termine *Unterschied* (differenza) – e *sich unterscheiden* (differenziarsi) ⁶ –, o nei quali si assista ad uno sviluppo compiuto dell'idea di differenza in quanto tale. Nello scritto, del resto, la differenza non viene mai posta ad oggetto specifico di riflessione, né mai rigorizzata. Stirner, infatti, fornisce due letture distinte del termine-concetto di *Unterschied*, solo in piccola misura coincidenti: nella prima accezione, abbiamo la semplice differenza di determinazioni tra loro eterogenee, una differenza che indica un confronto tra “diversi” – idee diverse, schieramenti diversi, forme di società diverse etc. – che solo indirettamente concerne le individualità – se non quali portatrici di idee diverse, o appartenenti a schieramenti e società diversi – e che potremmo definire “debole” ⁷; nella seconda accezione – che è poi

⁵ Su questo punto, mi permetto di rinviare a F. BAZZANI, *Esperienza del tempo. Studio su Hegel*, cit., *infra*, e a F. BAZZANI, *Un globale mercato d'immagini*, saggio introduttivo a K. MARX, *Per la critica dell'economia politica. Introduzione e Prefazione*, Firenze, Clinamen 2011, *infra*.

⁶ Cfr. M. STIRNER, *Der Einzige*, cit. Si segnalano, al proposito, i luoghi principali: pp. 32, 33, 42, 49 (*Differenz*), 61, 62, 70, 109, 121, 146 (*sich auszeichnen*), 150, 227, 296, 365, 386, 396.

⁷ A questo proposito si veda *ivi*: p. 42, differenza (*Unterschied*) tra seguaci di una divinità trascendente (cristiani) e negatori di quella trascendenza con la riconduzione del divino all'umano (Feuerbach e Heß) o con la credenza nel Non-Dio degli atei. In realtà, poiché entrambi gli schieramenti valorizzano l'universale – come Dio o come Uomo – e non l'individuale, non vi è alcuna differenza tra le due posizioni: «Ob dann der einige oder dreieinige Gott, ob der lutersche Gott oder das être suprême oder Gott gar nicht, sondern, “der Mensch” das höchste Wesen vorstellen mag, das macht für den durchaus keinen *Unterschied*, der das höchste Wesen selbst negiert, denn in seinen Augen sind jene Diener eines höchsten Wesens insgesamt – fromme Leute: der wütendste Atheist nicht weniger als der gläubigste Christ»; p. 49, ove troviamo il termine *Differenz*. Si prosegue sulla stessa linea ora vista, negando che la differenza tra le due posizioni riguardi qualcosa di essenziale: «Und doch wie gar nichts Wesentlichen enthält die *Differenz*»; pp. 61-62, si osservano i due schieramenti quali sostenitori di una *Religion* o di una *Sittlichkeit*: dal punto di vista dell'individualità non vi è differenza tra religione ed eticità, comportando, entrambe, una pari subordinazione del soggetto a regole generali: «Zwischen Religion und Sittlichkeit waltet nur so lange *Unterschied* ob, als unsere Beziehungen zur Menschenwelt durch unser Verhältnis zu einem übermenschlichen Wesen geregelt und geheiligt werden, oder so lange als unser Tun ein Tun “um Gottes willen” ist. Kommt es hingegen dahin, dass “dem Menschen der Mensch das höchste Wesen ist”, so verschwindet jener *Unterschied*, und die Sittlichkeit vollendet sich, indem sie ihrer untergeordneten Stellung entrückt wird, zur – Religion»; p. 70, con riferimento diretto allo schema di filosofia della storia – di matrice hegeliana –, proprio anche dell'*Unico*, e ai primi due momenti di esso (infanzia e giovinezza dell'umanità), e relativamente all'imposizione di modelli educativi: «Der *Unterschied* ist also der, ob Mir Gefühle eingegeben oder nur angeregt sind»; p. 121, nel quadro della contrapposizione *Revo-*

quella caratterizzante –, la differenza viene asserita con forza e stabilisce l'essenza dell'individualità propria, e dunque il nucleo centrale della teoresi stirneriana medesima⁸, costituendo, così, il connotato peculiare di

lution/Empörung: la ribellione, come si è osservato, è atto individuale che spezza, in quanto tale, ogni universalità, la rivoluzione, invece, ogni rivoluzione, è «ricostruzione» dell'universalità, poiché si propone di abbattere determinati universali in nome di universali diversi, ma non di abbattere l'universale in sé e per sé e sostituisce un vecchio «signore» con uno nuovo. La rivoluzione, «es bleibt bei dem *Unterschiede* des jungen von dem alten Philister»; p. 150, ove abbiamo la differenza tra la *Gesellschaft* (o *Gemeinschaft*) e il *Verein*: «Der *Unterschied* [tra società e unione] ist aber der, dass dann wirklich der Einzelne sich mit dem Einzelnen vereinigt, indes früher durch ein Band mit ihnen verbunden war»; p. 227, eguaglianza degli uomini in quanto cittadini dello Stato e di fronte allo Stato, differenza tra cittadini buoni e cattivi: «Als Staatsbürger sind sie dem Staate gewiss alle gleiche», ma lo Stato «muss [...] sie [...] als gute und schlechte Staatsbürger voneinander *unterscheiden*»; ancora, nella stessa pagina, si contesta come fantasmatica illusione la richiesta da parte del liberalismo umano e politico di uno Stato che non consideri le differenze tra gli uomini, di uno Stato, quindi, quale espressione dell'essenza generale: «Soll nun der Dritte gegen den *Unterschied* des Einen vom Andern unempfindlich sein?». Ma lo Stato, obietta Stirner, persegue i propri interessi e quindi deve attuare quella differenza che è funzionale alla conservazione della statalità medesima; p. 296, differenza tra ricchi e poveri: «Ist zwischen beiden ein anderer *Unterschied* als der des Vermögens und Unvermögens, der Vermögenden und Unvermögenden?»; p. 365, tra gli uomini ci sono le stesse differenze che ci sono tra gli animali: «Warum sollten auch in der Menschengattung nicht dieselben *Unterschiede* hervortreten, welche in jeder Tiergattung unverkennbar sind? Überall finden sich Begabte und minder Begabte». Si tratta di un argomento polemico contro il cosiddetto liberalismo umano e sociale, ricondotto all'idea di eguaglianza, di non considerazione delle differenze tra gli uomini; p. 386, non vi è una sostanziale differenza tra il pensare e l'aver fede, dal momento che nell'un caso e nell'altro ci si oppone, quali determinazioni generali, al soggetto pensante e credente: «Der Denkende *unterscheidet sich* vom Glaubenden nur dadurch, dass er viel mehr glaubt als dieser, der sich seinerseits bei seinem Glauben (Glaubensartikel) viel weniger denkt»; come è agevole notare, su questo punto Stirner è lontanissimo da Hegel; pp. 395-396, differenza tra due tipi di critici; il primo – il riferimento implicito è all'hegeliano di sinistra – «der dienstbare Kritiker», si sottomette ad una «essenza» a lui esteriore e se ne fa servo, Dio o l'essenza umana; il secondo, il critico che assume non l'essenza divina o umana bensì se stesso come misura di tutte le cose, attua una critica funzionale al proprio autogodimento: «Sprechender noch wird der *Unterschied* beider Verfassungsarten sich herausstellen, wenn man bedenkt, dass der dienstbare Kritiker, weil ihn die Liebe leitet, der Sache selbst zu dienen meint». Il corsivo è mio. Corsivo di Stirner eliminato.

⁸ Per questo, cfr. *ivi*: p. 32, vi è una prima approssimazione alla definizione della individualità quale centralità del soggetto che rigetta ogni separazione tra il suo essere individuale ed una sfera spirituale – o più generalmente, universale – che lo sovrasta. La differenza viene qui affermata con forza, ma indirettamente: è differenza tra chi segue concezioni incentrate sul generale e chi invece pone se stesso quale evento su cui il generale si infrange: «Darum verachtest Du den Egoisten, weil das Geistige gegen das Persönliche zurücksetzt, und für sich besorgt ist, wo Du ihn einer Idee zu Liebe handeln sehen möchtest. Ihr *unterscheidet Euch* darin, dass Du den Geist, er aber Sich zum Mittelpunkt macht, oder dass Du Dein Ich entzweist und Dein "eigentliches Ich", den Geist, zum Gebieter des wertloseren Resten erhebst, während er von dieser Entzweiung nichts wissen will, und geistige und materielle Interessen eben nach seiner Lust verfolgt». *Entzweiung* è termine ricorrente in Hegel – vi è una *Entzweiung* alle origini medesime del bisogno di filosofia – e nell'hegelismo di sinistra, in particolare in Bruno Bauer e nello Stirner degli anni 1842-1843, attestato su posizioni baueriane, che scorgono nella *Entzweiung* – conformemente a Hegel – l'originaria scissione in sé del *Geist*. È presente pure in Moses Heß ed in Feuerbach che accentrano l'attenzione sull'alienazione che la *Entzweiung* implica; p. 33, l'individuo è singolarità in sé e per sé e non può venir ridotto ad una classe concettuale, ad un genere, ad una comunanza di attribuzioni; egli ha qualcosa di tutto questo ma non è tutto questo, ne è oltre inglobandolo in sé. La differenza, qui, appare come differenziazione da altro ed al contempo come appropriazione dell'altro: «Wie Du indes vom Denker, Sänger und Sprecher Dich *unterscheidest*, so *unterscheidest* Du Dich nicht minder vom Geiste und fühlst sehr wohl, dass Du noch etwas anderes als Geist bist»; p. 146, la differenza si ritrova in due luoghi. Nel primo, si ribadisce quanto ora visto: «Du offenbarst nur Dich, jedoch mit dem *Unterschiede* vom Handwerker»; il secondo, invece – sul quale torneremo –, è fondamentale per la definizione dell'idea di unicità: «Vor andern Menschen *zeichnest Du Dich* nicht dadurch *aus*, dass Du Mensch bist, sondern weil Du ein "einziger" Mensch bist». Traduciamo *sich auszeichnen* non con "distinguersi" ma con "differenziarsi" poiché il verbo sta ad indicare una distinzione in senso forte, l'affermazione di sé nel momento in cui ci si trae fuori dal contesto.

una riflessione che senza alcun dubbio rappresenta effettiva cesura nel paradigma della tradizione filosofica moderna – o, perlomeno, per come Stirner pensa una tale tradizione. La differenza “forte” di Stirner va contro la “differenza” della tradizione che, se appunto pensata nei termini di una globale dimenticanza dell’ente singolo per un sistema metafisico che quell’ente annichilisce in sé riassumendolo, si risolve in semplice “diversità”. In altre parole: se la “differenza” della tradizione – poiché inscritta in un quadro sistematico sovraindividuale – è una differenza “relativa”, “debole”, tra “diversi”, una differenza che viene pensata e legittimata solo in una prospettiva d’insieme – i differenti momenti del sistema in quanto tale, l’un momento differente rispetto all’altro momento, “diverso” rispetto all’altro momento –, la “differenza” di Stirner è invece “assoluta”, fondativa. Se, cioè, la “differenza” in quanto “diversità” pone una relazione e contempla asimmetrie come momenti parziali, l’un l’altro correlato, di una simmetria globale, se una tal differenza viene pensata entro una logica di conciliazione complessiva, la differenza stirneriana, invece, forte, “ontologica” – al pari della singolarità kierkegaardiana –, sta oltre ogni simmetria ed esigenza di conciliazione, mostrandosi in quanto fondazione dell’asimmetria di per sé, in quanto determinazione ed al contempo presupposizione di un Io assolutamente autoreferenziale – dunque, non *diverso*, bensì appunto *differente* in sé e per sé. La differenza di Stirner si iscrive in una riflessione che valorizza al massimo grado il singolarizzarsi della tradizionale totalità, il frammentarsi dell’insieme in soggettive individualità, il costituirsi di ogni soggettiva individualità in mondo a sé. Si tratta di una riflessione costantemente orientata alla negazione di ogni sistema e di ogni disegno totalizzante: la differenza forte, fondativa, assoluta è segno e sintomo del frantumarsi in monadi a sé referenti del sistema/disegno, è la determinazione stessa del motivo centrale di quella riflessione, dell’idea di *Einzigkeit*, quale, appunto, unicità assolutamente differente e per ciò stesso esclusiva, monadica. Non scompare, da questo sfondo, l’insieme del disegno, del sistema, ma adesso questo viene rappresentato da una pluralità di unici assolutamente identici a se stessi, ed assolutamente differenti proprio perché a sé assolutamente identici. Ed anche in questo caso, come negli altri osservati, Stirner è debitore a Hegel, alla sua paradossale categoria di «differenza assoluta».

Nella *Scienza della logica*, nella sezione dedicata alla “Logica oggettiva”, sotto la voce “La differenza [*Der Unterschied*]”, abbiamo una prima ripartizione tra “La differenza assoluta [*Der absolute Unterschied*]” e “La diversità [*Die Verschiedenheit*]”. In relazione all’*absolute Unterschied*,

leggiamo: «La differenza è la negatività che la riflessione ha in sé, il Nulla che viene detto nel parlare identico, il momento essenziale dell'identità stessa, la quale, nello stesso tempo, si determina come negazione di se stessa, ed è differente dalla differenza»⁹. L'identità, così, risulta, da un lato, esito della differenza, dall'altro lato risolve se stessa in quanto differenziarsi dalla differenza stessa, in quanto diversità, *Verschiedenheit*, rispetto alla differenza¹⁰. Nella differenza sono contenute differenza in quanto tale ed identità in quanto altra cosa, in quanto diversità, dalla differenza¹¹: dunque nella differenza è contenuta anche la diversità; tuttavia, in pari tempo, la differenza non si riduce né ad identità né a diversità. Questa impostazione generale, in cui entrano in giuoco tre determinazioni l'una all'altra irriducibile, e tuttavia sia l'una che l'altra impensabile a prescindere l'una dall'altra, trapassa nel testo di Stirner essenzialmente, potremmo dire, quale acuta avvertenza di uno scarto tra *differenza* (ricondata alla forma "debole" della diversità), *differenza assoluta e identità* (che sotto molti riguardi adesso appare, invece, quasi coincidente con la differenza assoluta stessa). L'aspetto della identità, il suo quasi coincidere con la differenza assoluta, ritraduce, nel senso dell'escludere l'essere-altro, «il Nulla» del luogo hegeliano sopra riportato: il Nulla, quale «momento essenziale dell'identità stessa», è l'identità in quanto differenza assoluta, in quanto autodeterminazione ed autoappartenenza di una *Einzigkeit* che legge come Nulla tutto quello che non sia *Einzigkeit* in sé e per sé. Un Nulla dominante, centrale, "ontologico", tanto in Hegel quanto in Stirner, un Nulla che, se ancora una volta affetta nichilisticamente, e sotto il profilo fondamentale dell'identità d'Essere, la riflessione di Hegel¹², si trasforma, in Stirner, nella versione contratta dell'ente. L'aporema del Nulla in quanto qualcosa, in quanto qualcosa di addirittura universale, identitario in sé e per sé nel suo coincidere linguisticamente nella sovrapposizione Essere/pensare, trasmuta nell'ente stirneriano. Questo ente, assenza di per sé, per essenza è Nulla, cioè di per sé è Nulla; una identità fatta di Nulla e che assume esistenzialmente la forma dell'escludere – cioè di un Nulla che è nuovamente qualcosa, che si fa qualcosa esistenzia-

⁹ G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, in G. W. F. HEGEL, *Werke*, cit., 6, II, p. 46.

¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 47.

¹¹ «I momenti della differenza sono l'identità e la differenza stessa. Essi sono diversi in quanto riflessi in se stessi», *ivi*, p. 48.

¹² Per questo, e per le implicazioni che questo ha nel quadro di una considerazione della tradizione metafisica occidentale, mi permetto di rinviare a F. BAZZANI, *Esperienza del tempo. Studio su Hegel*, cit., *infra*. Il Nulla di cui parla Hegel nel luogo della *Logik* ora citato giunge ad investire l'Essere stesso nella sua dimensione fondativa in quanto quell'Essere è appunto Essere in identità con il Pensare, Essere, dunque, di linguaggio, «che viene detto».

le e che esistenzialmente esclude qualcosa –, accentuando, anche sotto questo profilo, la dimensione disperata di un nichilismo che sembra negare liceità medesima a quell'ente che purtuttavia asserisce a centralità unica in quanto escludere in sé e per sé.

Ma proseguiamo con Hegel: «Questa differenza è la differenza *in sé e per sé*, la differenza *assoluta*, la *differenza dell'essenza*. – È la differenza in sé e per sé, non una differenza attraverso un qualcosa di esterno, bensì una differenza *che riferisce sé a se stessa*, dunque una differenza *semplice*»¹³. Appunto, come si osservava: la differenza in quanto tale comporta relazione ad altro – il differire da ... –, ma la differenza assoluta – la cui pensabilità è data dall'esser differenza in sé e per sé – esclude questa relazione, mostrandosi non quale differenza tra determinazioni che facciano ricorso ad «un un qualcosa di esterno» – e in Stirner abbiamo, al proposito, la differenza nell'accezione debole, la hegeliana *Verschiedenheit* – ma puramente e semplicemente quale categoria dell'esser differente, quale idea del differire in sé e per sé.

Ora, Stirner, da un lato – ed è tratto peculiare e rilevante –, sottrae il Nulla dalla ontologica identità linguistica (identità dell'Essere con il pensare), dall'altro lato, e potremmo dire conseguentemente, lo riveste di carne, ne fa un qualcosa di corporeo. Il puro regno hegeliano degli spiriti diviene pluralità di differenziate identità carnose e pulsanti sangue. Un aporema singolare che discende da un aporema universale. Ma è un passo avanti, per così dire, un'apertura non marginale ad una esperienzialità esistenziale che segna una cesura non ricomponibile nell'ambito della tradizione, un passo avanti possibile grazie ad una teoresi semplificata, meno complessa, dunque più immediata, più “finita”. Quel che di tutto il discorso hegeliano trapassa in Stirner è eminentemente proprio l'idea del differire, del differire *tout court*, «semplice», come lo definisce Hegel, idea che si condensa in quella figura dell'Unico quale identità di sé con sé, che sa se stesso e se stesso esperisce. Il differire semplice è l'essere a sé identici, e l'essere a sé identici è il Nulla quale esclusione.

Come osservato in precedenza, si è singoli unici perché si è assolutamente differenti da altri singoli unici a loro volta assolutamente differenti, ove «assolutamente differenti» non va inteso in quanto relazione e confronto tra le unicità, bensì in quanto differenza in sé e per sé dell'Unico:

¹³ G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, cit., p. 46.

Tu non Ti differenzi rispetto agli altri uomini con il fatto che sei uomo, ma con il fatto che Tu sei un uomo “unico”. Tu certo mostri ciò che un uomo può fare, ma poiché Tu, un uomo, lo fai, non vuol dire in nessun modo che altri, anch’essi uomini, lo possano fare: Tu l’hai fatto soltanto come uomo *unico* e in ciò sei *unico* ¹⁴.

Se “Uomo” ha valenza universale, nell’ “Unico” prende invece corpo l’individualità singola. “Tu mostri”, “Tu fai”, scrive Stirner, tentando, in questo modo, di sottrarre, ancora una volta, il suo Unico dalla rete linguistica della categorizzazione significativa. Atto, non parola: appunto, “Tu mostri”, “Tu fai”, non “l’Unico è ...”, non l’universale dell’ “Uomo è ...”; “l’Unico è ...”, infatti, giungerebbe a configurarsi come ulteriore universale linguistico. In questo mostrarsi e fare dell’Unico, allora, si fa monade esistenziale l’assoluta differenza di una identità che sembra mostrarsi e fare proprio grazie al Nulla del suo escludere. Contrapporre l’unico all’uomo significa dunque, sotto questo profilo, non delineare un’idea di soggettività categorialmente definita in posizione critica o reiettiva di un’altra idea di soggettività, l’essere-soggetto-altro-da-un-altro-soggetto, bensì tentare di dare linguisticamente corpo ad un soggetto sottraendolo, scorporandolo, dal linguaggio medesimo: “Tu mostri”, “Tu fai”, dunque “Tu sei”, e solo Tu sei così perché solo Tu ti mostri come Ti mostri e fai quel che fai. Insomma, la soggettività viene non detta ma mostrata nel suo esser presenza e nel suo “fare” in questa presenza e in quanto presenza; alla soggettività si dà linguisticamente corpo nella misura in cui si nega la sussistenza medesima di ogni universale possibile e, in primo luogo, dell’universale più universale fra tutti, quello del linguaggio.

L’universale si frammenta nei soggetti umani, in enti che, a loro volta, devono negare ogni referenza ad un universale piano ontologico, oppure metafisico (in ultima istanza, categoriale e linguistico), per affermarsi come singolarità differenti. È in tal quadro che, appunto, la *differenza assoluta* si esplica come *esclusività* del singolo ente: il suo escludere l’altro da sé in quanto “mostrarsi” e “fare” altro-dall’altro. Si è unici, cioè, perché essendo in sé e per sé differenti si escludono altre soggettività uniche ed al contempo si viene da esse esclusi. Gli unici non si affettano ¹⁵.

Rispetto a Hegel, la differenza assoluta da idea «semplice» dell’esser

¹⁴ M. STIRNER, *Der Einzige*, cit., pp. 146-147.

¹⁵ «Io non sono un Io accanto ad altri Io, bensì l’Io esclusivo: Io sono unico», *ivi*, p. 406. E ancora: «C’è qualcosa che Ognuno ha in più di fronte all’Altro, cioè se stesso e la sua unicità: in ciò Ognuno resta esclusivo [ausschliesslich oder exklusiv]», *ivi*, p. 227. Sotto questo riguardo, risulta eliso qualsiasi tipo di relazione tra le soggettività, il che esprime, con parole diverse, l’assolutamente differente. Potremmo dire che la compiutezza e la verità indicate da Hegel nell’interezza del sistema si ritrovano in Stirner nella compiutezza che in sé si esaurisce delle unicità esclusive.

differente viene spostata sul piano determinato delle soggettività di cui appunto costituisce elemento determinante. Bisogna anche notare che se è vero che l'unico è esclusivo perché assolutamente differente, è altrettanto vero che esso è in grado di mantenersi nella sua assoluta differenza perché esclusivo. In questa circolarità argomentativa, la priorità è della differenza – forte, ontologica – nella fondazione dell'unicità, ma l'esclusività è al contempo quel principio di fondazione che consente alla differenza una piena esplicazione in quanto unicità. L'esclusività non è pensabile se non come differenza assoluta e la differenza assoluta se non come esclusività. L'approdo è la posizione di un Unico quale monade *singolare* ed autodeterminata: parimente che in Kierkegaard, il singolo è solo.

Il singolo, *der Einzelne*, e la singolarità, *die Einzelheit*, sono forse i termini che con maggior frequenza di altri ricorrono nell'*Unico*¹⁶ e denotano l'idea di una soggettività non riconducibile a nessuna determinazione comune (Stirner usa *Gemeinde* e *Gemeinsam*). *Einzelne* e *Einzelheit*, talvolta usati in funzione sinonimica di *Einzige*, *Einzigkeit*, talvolta con referenza diretta alla, per così dire, “evidente semplicità” della differenza assoluta in quanto esclusività, rappresentano la fondazione teorica di quella nozione di *Egoist* che trova il proprio luogo specifico nella critica della tradizione metafisica, teologica e politica e nella proiezione del problematico e sincronico a-venire del *Verein* osservati in precedenza. *Einzelne*, in definitiva, pone con forza – come in Kierkegaard, anche se in Stirner tale categoria è spogliata da ogni connotazione religiosa – l'idea della finitezza dell'uomo concreto, “in carne ed ossa”, tanto nella sua valenza di fondazione teorica (*Einzelne*, appunto) quanto nella sua valenza di proiezione pratica, dell'agire (*Egoist*).

La corrispondenza tra *Einzige* e *Einzelne* e la implicazione con l'*Egoist* – pari portato di esclusività di una autoreferenziale monade – risaltano con chiarezza da quelle pagine, sulle quali in precedenza ci siamo soffermati,

¹⁶ Di seguito si indicano i luoghi maggiori dell'*Einzige* in cui, con funzioni sostantive oppure attributive, compare il termine *Einzelne* – ed *Einzelheit*. Si vedano le pp. 40 (*einzelner Mensch*), 41 (*Jeden einzelnen Mensch*), 41, 45, 55, 84, 107, 108 (*der Einzelne [ist] stets ein Egoist*), 108 (*Einzelheit oder Vereinzelung*), 109 (*eigentlichen Person-einzelne Persönlichkeit*), 110, 113, 114 (*einzelnen Menschen*), 116, 118, 121, 123 (*Einzelnen oder Vereinzelten*), 127 (*einzelnen Person*), 129, 132, 134, 138, 142, 145, 148 (*einzelnen Person*), 149, 150, 150 (*einzelne Persönlichkeit*), 151, 154, 158, 159, 163 (*die einzelnen, die egoistischen Gedanken*), 186 (*Einzelnen als Einzigen*), 194, 200, 201, 204, 206, 214, 215, 216, 217, 218 (*der Einzelne Mensch*), 220, 221, 224 (*der Einzelne, der einzelne Mensch*), 231, 234, 234 (*Gewalt des Einzelnen*), 235, 237, 238 (*Einzelne-Eigenheit*), 241, 242, 244, 249, 254, 258, 260 (*Der Einzelne ist einzig*), 263, 264, 265, 266, 271 (*Einzelne-Einzige*), 273 (*einzelne Mensch*), 276 (*vereinzelter Einzelner*), 211, 278, 280, 280 (*einzelne Ich*), 281, 282, 284, 285, 286 (*einzelnen Eigentümern*), 286, 287, 292, 294 (*Einzelne-Einzigkeit*), 302, 304 (*Einzelne-Einzigkeit*), 307, 308, 309, 318, 319, 321, 323, 325 (*einzelnen Menschen*), 333, 349, 350, 352 (*Ich als Einzelner*), 354, 371, 375, 387, 401, 409, 410, 411.

confutative del cosiddetto *humane Liberalismus* (Feuerbach e Moses Heß), con le correlate nozioni di *Gattung* (genere) *Gattungswesen* (essenza generica), *Gemeinschaft* (comunità) e, più in generale, confutative della ragione hegeliana e giovane-hegeliana: la singolarità esclusiva, l'unicità, l'egoismo teoretico e pratico appaiono il dato sul quale si infrange ogni figura universale¹⁷. La differenza assoluta che è appunto lo sfondo concettuale dell'argomentazione giunge così a mostrarsi, nelle sue conseguenze, quale distruttrice di ogni modello sovraindividuale. La differenza dell'unico frantuma la razionalità in tante "ragioni" quanti sono gli unici medesimi. La differenza assoluta, la differenza che inerisce all'essenza della singolarità – alla sottrazione di questa singolarità dal dato linguistico: "Tu mostri", "Tu fai", dunque "Tu sei" – si risolve, perciò, in una sorta di ariete teorico, in un concetto di "sfondamento" in grado di penetrare nel modulo univoco della ragione classica e, per tal motivo, assume una valenza semantica diversa rispetto alla «differenza assoluta» di Hegel, che di un simile modulo è espressione ultima, controversa, contraddittoria e problematica. Sotto questo profilo – che richiama, per così dire, la verità della *Mein-ung* in quanto *mia* (*mein*) ragione e *mia* verità, nonché sembra anticipare la nietzscheana "seduzione di verità" in quanto personale opinione dei filosofi dell'a-venire, in quanto *loro* ragione e verità –, Stirner si situa in un ambito del tutto autonomo, acontestuale ed "inattuale"¹⁸. I moduli della razionalità vengono così scomposti, la generalità dei loro elementi costitutivi viene negata e ad essi viene opposta, quale determinazione nullificante, il pensiero del singolo, o più precisamente, il singolo pensante, che nella sua differenza ed esclusività differisce dalle "ragioni" degli altri singoli ed al contempo le esclude. È proprio questa singolarizzazione della ragione l'indice preciso della nuova centralità del finito del-

¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 148.

¹⁸ Stirner contribuisce ad aprire in qualche maniera la strada a quella critica della "ragione classica" che, a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, fino ai nostri giorni, ha investito vasti settori della cultura filosofica europea, prevalentemente in Germania, Francia e Italia. Come si osservava, le ragioni che con l'idea di differenza nell'accezione forte vengono messe in crisi sono, sostanzialmente, quelle teologica, illuministica, hegeliana e giovane-hegeliana. La ragione, insomma, nel suo porsi (ragione teologica e ragione di Hegel) e nel suo togliere l'altro (ragione illuministica e ragione dell'hegelismo di sinistra); ovvero vengono messe in crisi tanto la ragione positiva quanto la critico-negativa, non essendo quest'ultima, per Stirner, che un aspetto del medesimo modello di razionalità. La ragione cui guarda Stirner, così, si configura come prodotto esclusivo del singolo. Stirner vede *nella ragione* una unica forma di dominazione sui soggetti, una univoca figura «fantasmatica» che non manifesta scarti di rilievo ma soltanto un permanente carattere di «irrealtà» – essendo scissa dalle individualità concrete – nel divenire del tempo. Non vi è *una* ragione o *la* ragione, bensì vi sono *molte* ragioni, ognuna di esse relativa ad una singola individualità, ognuna di esse legittimata per sé, proprio perché espressione del pensare del soggetto individuale. In questo quadro, non vi è l'*irrazionale* in quanto non vi è, appunto, una razionalità come forma interindividuale, storico-sociale. In discussione non vi sono idee "forti" o "deboli" della ragione, ma la ragione *tout court* in quanto afferenza ad un presunto vero universale.

l'io, di contro all'infinito in cui l'io stesso è visto smarrirsi.

Ancóra, e conseguentemente a quanto sinora osservato: la connotazione in termini di esclusività della singolarità ne impedisce la riconduzione tanto a particolarità (*Besonderheit*) quanto a diversità (*Verschiedenheit*)¹⁹. Scrive Hegel nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*: «Il giudizio è il concetto nella sua *particolarità*, in quanto rapporto che si distingue nei suoi momenti»²⁰. E nella *Logica*: «La non-singolarità [*Nicht-Einzelheit*] del soggetto [...] è la *particolarità*»²¹. Dunque, seguendo Hegel, su un piano bisogna pur dire molto semplificato, Stirner tiene lontano l'unico esclusivo dalla particolarità in quanto la particolarità implica, su di un versante, una *Beziehung*, un rapporto tra «momenti» che si distinguono nel loro essere in relazione; vale a dire la particolarità implica quella relazione che l'unico, proprio perché esclusivo, non può contemplare. Su di un altro versante, e radicalmente, la particolarità implica la negazione dell'unico medesimo, la negazione della singolarità in sé e per sé.

E quel che vale per la *particolarità* vale, sotto molti riguardi, anche per la *diversità*. Ricondotta a differenza semplice, come si è visto, la *diversità* è sempre indicativa di quella *Beziehung*, di quell'esser-diverso, oppure distinto, in una relazione che risulta logicamente inconciliabile con l'esclusività in quanto tale. Si può al proposito richiamare la hegeliana nozione di «differenza immediata», «semplice».

È su questa linea, del resto, che si svolge anche – come si è osservato in riguardo alla polemica nei confronti del “liberalismo umano” e “sociale” – la critica del concetto di eguaglianza (*Gleichheit*), una critica che, evidentemente, mostra un lato “debole”, quale assunzione della “differenza semplice” o diversità tra enti in relazione, ed un lato “forte”, quale riproposizione di una differenza assoluta, in sé e per sé, fondativa, che rinvia, in quanto tale, ad una esclusione della relazione in sé²². Gli unici non sono eguali tra loro, neppure, tuttavia, sono tra loro diseguali; bensì ogni unico è eguale a se stesso, o per meglio dire, è identico a se stesso, e non si

¹⁹ «Io non Mi ritengo un qualcosa di particolare [*Besonderes*], bensì di unico [*einzig*]», M. STIRNER, *Der Einzige*, cit., p. 153. Il corsivo di Stirner è stato eliminato.

²⁰ G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, cit., 8, I, p. 316, § 166.

²¹ G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, cit., p. 329.

²² Si indicano i luoghi principali nell'*Unico* in cui compare il termine *Gleichheit*, isolatamente o in coppia antitetica con *Ungleichheit* (notiamo soltanto, ma sembra ormai chiaro, che *Ungleichheit* non si riferisce in alcun modo ad un'idea di differenza assoluta, bensì di differenza “immediata”, “semplice”, di diversità, dunque. I diseguali sono tra loro diversi, stabiliscono appunto una relazione tra diversi). Si vedano le pp. 175 (*Ungleichheit-Gleichheit*), 190, 192, 206 (*christliche Gleichheit*), 207, 226 (*Gleichheit des Rechts*), 229 (*Gleichheit-Ungleichheit-gleiche Ungleichheit*), 289 (*Gleichheit, égalité, Egalität*), 290, 347, 348 (polemicamente: *Menschen gleich sind*), 349 (*Unsersgleichen, Meinesgleichen*), 356 (*Gleichheit der Menschen*).

situa in relazione di diseguaglianza o diversità alcuna. La differenza assoluta che fonda l'unico significa, di fatto, l'esclusivo riferimento a sé dell'unico stesso. In questo senso, al pari che in Hegel, la differenza assoluta si rovescia nel suo contrario o, forse, per meglio dire, è segno di un contrario che a ben vedere non è un contrario: è identità di sé con sé o, potremmo dire, differenza di sé con sé²³. Pure in questo caso, abbiamo un discorso circolare, speculare, ove l'inizio rispecchia la fine e la fine rispecchia l'inizio, sì da disegnare l'immagine di un Unico che quasi sembra determinarsi in una sorta di assoluto autorispecchiamento: l'unico è differente in modo assoluto, quindi identico con sé, ed essendo identico con sé è assolutamente differente. Si stabilisce, in tal modo, nel riferimento a sé, una reciproca fondazione: l'identità fonda la differenza e la differenza fonda l'identità. Vi è, dunque, anche in tal caso, un punto di contatto profondo tra la filosofia di Hegel e quella di Stirner, però, vi è, al contempo, e proprio a questo livello, una radicale frattura, il manifestarsi pieno di una irriducibilità. Il superamento in altro ed in alto della differenza per Stirner non è possibile, nessuno schema dialettico la può conciliare con altro per in altro inverarla: la differenza, base e segno dell'unicità, nell'unicità si cristallizza.

Stirner pensa il mondo in termini di differenza, e nel pensarlo così lo nega, ne nega, cioè, la dimensione "cosale": la differenza non sta nelle "cose" ma sta negli unici; sono gli unici, differenti, che pensano le cose come differenti o che, radicalmente, pensano le cose nella loro sussistenza medesima. Creatore di sé, l'unico è anche creatore del proprio mondo: la cosa è una sua *Vorstellung*, un porre di fronte a sé un qualcosa che gli sta di fronte. Il mondo non è il mondo ma è *il mio mondo*.

Con la differenza assoluta si nega, dunque, ogni universale: ed anche il mondo è un universale. Così come un universale è, lo si è accennato, l'Uomo. E allora, nel negare il mondo, l'unico nega anche l'uomo, la sussistenza di una cosa esterna all'unico soggetto possibile: una cosa tra le cose del mondo, cosa a sua volta. Al pari del mondo, anche l'*uomo*, se non viene inteso quale *Vorstellung* dell'unico, è una illusione, un universale fantasma. "Mondo" è una parola, "uomo" è una parola, ma l'unico non è parola. L'unico, a rigore, al pari del Dio degli ebrei, non può neppure essere detto, neppure si dovrebbe pronunciare la parola "unico". Come mostreremo diffusamente nel prossimo capitolo, l'unico è «ineffa-

²³ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, cit., p. 40: «Si ha, dunque, la differenza che si rapporta a se stessa, riflessa, cioè la *differenza* pura, *assoluta*. Ovvero, la riflessione è l'identità in se stessa [...] Essa è, in tal modo, l'identità in quanto differenza identica con se stessa».

bile», poiché esprimerlo significa inserirlo in una classe linguistica e dunque limitarlo, negarlo, perderlo, ancora una volta, nell'universale, smarrirne il carattere di immagine assolutamente autofondativa e proprio in ciò irriducibile ad altro. Ciò nonostante, Stirner lo dice, così come gli ebrei dicono il dio. Anzi, lo dice, e lo dicono, in modo centrale, assoluto: è la cosa che gli sta e che sta più loro a cuore. Del resto, come non dirlo? Come non dire quel che connota ontologicamente una riflessione, una concezione del mondo e della vita? E lo dice (lo dicono) non tanto perché il linguaggio «è quanto ci sia di più vero» (Hegel), in grado, dunque, per sua intima natura di sinolo forma/contenuto, di dissolvere l'errore e gli inganni stessi, quanto perché al di fuori del linguaggio nessuna riflessione, concezione, pensiero sono possibili. In gioco, dunque, non è tanto la verità quanto la possibilità stessa di esperire l'esistenza. E allora, Stirner come dice, negandolo, e come nega, dicendolo, attraverso la differenza assoluta dell'unico, il mondo e l'uomo? Ed ancora: come dice l'Unico, negandolo, e come nega l'Unico, dicendolo attraverso la negazione dell'universale della cosa-mondo e della cosa-uomo? Facendo ricorso ad un ulteriore universale, ad un'altra parola del linguaggio: l'unico è il non-uomo, l'*Unmensch*, appunto. Ricorre ad un universale e sviluppa una argomentazione negativa intorno a questo universale! L'*Unmensch*, scrive Stirner, è ciò che sta oltre l'uomo e che si impone nella sua assoluta differenza, che pone se stesso nel negare l'altro-da-sé (il mondo, l'uomo). Questo imporsi quale assoluta differenza dell'*Unmensch*, questo suo assoluto negare quel che non sia lui stesso, non implica, però, l'essere assoluto, eterno ed universale della tradizione, bensì implica un essere relativo all'esistenza medesima che questi compie – il suo univoco ed appunto assoluto sfondo, la sua assoluta situazione relativa all'ente esistente in quanto unico/non-uomo –; implica, cioè, un ente singolo che è l'unico essere possibile, con connotati, potremmo dire, ancora una volta revocabili ed evanescenti. Una paradossale assoluta relatività che dell'Essere in quanto ente determina i connotati essenziali in quella singolarità declinata quale contingente temporalità (riconduzione, di per sé, dell'eterno dell'Essere all'unica eternità che possa competere all'ente singolo: il tempo, appunto, e, più precisamente, in quanto frammentarsi in singolari temporalità, in quanto momenti assolutamente differenti, l'uno radicalmente altro-dall'altro). L'*Unmensch*, questo stravagante modo di dire quel che non può esser detto, cioè l'io assolutamente differente oppure l'unico esclusivo, si risolve allora nel tempo e si autoimpone come evento da cui il tempo e la storia si dipartono e a cui ritornano, articolandosi/disarticolandosi in una

momentaneità che è rilettura dell'eterno della tradizione quale frantumarsi del tempo stesso in singoli istanti, ognuno, appunto, eterno di per sé: «Quando Fichte dice: “L'io è tutto”, sembra che ciò vada completamente d'accordo con le mie enunciazioni. Solo che l'io non è tutto, bensì l'io *di-strugge* tutto, e soltanto l'io che dissolve se stesso, che non è mai io, l'io *finito* è realmente io. Fichte parla dell'io “assoluto”, ma io parlo di Me, dell'io effimero [*vergänglichen Ich*]»²⁴.

Anche sotto questo profilo – sicuramente inedito, ma parimente debitore, ancora una volta, di Hegel e in particolare delle pagine introduttive della *Fenomenologia dello spirito* nonché, probabilmente, come vedremo nel prossimo capitolo, della interpretazione e critica che di queste fornisce Feuerbach nei *Principi della filosofia dell'avvenire* –, si esprime con chiarezza quel rapporto prima osservato tra identità e differenza: l'identità di sé con sé dell'unico è relativa all'*istante* ed ogni istante è differente da ogni altro istante. L'unico, dunque, è identico con sé, però instabilmente: esso è legato ad una determinazione in continuo autosuperamento, al *nunc* dell'immediatezza, allo *jetzt* che non può esser mai detto poiché, quando vien detto, più non è quello *jetzt* che viene detto. L'essere dell'unico è finito ed effimero ... eternamente transitorio.

Si ribadisce, così, l'assoluta differenza dell'unico proprio sul versante dell'identità degli *istanti*, e proprio perché questi *istanti* sono ognuno identico a sé e dunque tra loro differenti. E nel ribadire l'assoluta differenza su un tale versante, se ne ribadisce anche l'indicibilità, proprio perché nessun istante può esser detto, nel senso che nel dire *questo istante* questo istante non è più: lo *jetzt* è un ulteriore *jetzt* che a sua volta non può esser detto poiché nel dirlo viene appunto detto uno *jetzt* ulteriore. Determinare l'io come effimero e transitorio significa negarne qualsiasi carattere di eterna sostanzialità e quindi evitare il fantasma di una universalità che questa volta appare sotto la forma di un eterno che più non si chiama tale ma che purtuttavia si ripete nella dimensione della permanenza temporale. Sotto questo profilo, il collegare l'identità alla differenza degli istanti attraverso i quali l'io si svolge rappresenta il tentativo di definire una visione della soggettività priva di ogni stabile determinazione, eccedente rispetto alla metafisica del *Subjekt*. Una tale visione riconduce l'Essere ad una sorta di assoluta presenza che definisce, per implicito, la propria assolutezza proprio nell'affermarsi in quanto relativa: relativa all'ente esistente quale successione di inarrestabili e perennemente dissolventisi istanti.

²⁴ M. STIRNER, *Der Einzige*, cit., p. 199.

UN UNICO INEFFABILE

1. Il pensiero duale

Non mi preoccupa né dell'Essere né del Mondo, nessun esterno mi interessa; io dimoro presso me stesso, non c'è niente che mi interessi più di me stesso. «Archimede chiedeva un punto di vista *al di fuori* della terra per muoverla [...] Questo punto di vista estraneo è il *mondo dello spirito*, delle idee, dei pensieri, dei concetti, delle essenze» ¹. La prospettiva di Archimede è la stessa prospettiva di Hegel, e la prospettiva di Hegel è la stessa prospettiva dell'intera metafisica occidentale: l'Essere universale ed eterno che dimentica l'esserci temporale del singolo esistente ma che a questo esserci dall'esterno si impone. L'Essere sta in identità con il pensiero dell'Essere e non con l'esserci pensante il quale, rispetto a tale universale ed infinita identità, risulta la semplice differenza interna a quella identità medesima. L'esserci pensante, insomma, non è connotato da una identità propria bensì ottiene una propria identità nella stessa misura in cui si perde in quanto differenza e in quanto identità, nella stessa misura in cui, cioè, ottiene una identità grazie ad un infinito che gli è estraneo. La prospettiva della tradizione metafisica, in definitiva, è la posizione di un piano categoriale esterno al singolo ed asserente la sussistenza di un singolo in virtù di un tale piano, ovvero, *concettualmente*, per concetto del pensiero.

Ma il singolo, prosegue Stirner, non è un «concetto», non si dà nel pensiero dell'Essere, e non è una «parola», non si dà nel linguaggio. Il singolo, al contrario, si pone di per sé, quale ente *leibhaftig*, *nell'istante* stesso in cui appare: la sua dimensione è «immediata». È in questo suo porsi immediatamente che il singolo, l'*io*, si situa oltre la tradizione metafisica; appunto, non se ne preoccupa, non ne riconosce il piano logico dello svolgersi discorsivo, né il piano logico-ontologico di una presunta fondazione esistenziale, cosale, come *proprio* piano. La forma del discorso me-

¹ M. STIRNER, *Der Einzige*, cit., p. 67.

tafisico è infatti duale, si sviluppa, come si è osservato, per antitesi, e, in quanto tale, viene giocata tra una «internità» ed una «esternità»: il soggetto/l'oggetto, l'universale/il singolare, l'eterno/il tempo, l'ideale/il reale – si tratta delle stesse antitesi o antinomie della metafisica di cui parlerà anche Nietzsche in *Al di là del bene e del male* –. Il singolo immediato è, invece, soggetto ed oggetto contemporaneamente, pensante e pensato: soggetto e pensiero di sé e oggetto pensato del sé pensante. È in questo senso che, potremmo dire, l'io di Stirner, pur essendo immediato, non è riconducibile ad *immediatezza*, pur essendo finito non è riconducibile a *finitudine*, pur essendo articolazione di istanti temporali/eterni non è riconducibile a *temporalità* o a *permanenza*, perché *immediatezza*, *finitudine*, *temporalità* indicano universali, sono anch'esse categorie in cui l'io singolo si perde quale soggetto ed oggetto ad una. In altri termini, *immediatezza* rimanda a *mediazione*, *finitudine* rimanda a *infinità*, *temporalità* rimanda a *permanenza o eternità*; ovvero, secondo quel rammentato procedimento antinomico oggetto del sarcasmo di Nietzsche ², anche *immediatezza*, *finitudine* e *temporalità* si collocano – per il loro implicito correlato opposto – in quell'«illusorio» dualismo metafisico che è venuto perfezionandosi nella dialettica hegeliana, manifestazione compiuta dell'antinomia nelle sue varie forme.

Ed è in particolare da qui, dall'istantaneo porsi del singolo quale oltrepassamento di ogni antinomia possibile, che, oltre alle considerazioni espresse nel precedente capitolo, si devono, in generale, prender le mosse per valutare il tema della ineffabilità dell'io – che, come vedremo, implica la nozione di impensabilità –, un tema che se pur non svolto in maniera compiuta si mostra quale momento alto della teoresi di Stirner. La centralità di un simile tema consente una riconsiderazione d'assieme non solo della riflessione stirneriana ma anche di quella tradizione metafisica nei cui confronti una tale riflessione appare indubbiamente punto di rottura.

Abbiamo, sotto questo profilo, una riscrittura completa di luoghi presenti nella filosofia hegeliana e giovane-hegeliana. Si afferma un'idea originale della soggettività, non più radicata in un fondamento extra-individuale – si chiami esso «spirito» (Hegel), «sostanza» (Strauß), «autocoscienza» (Bauer), «essenza generica» (Feuerbach) – ma facente uno con l'individuo medesimo.

Potremmo dire che il singolo-unico, l'io di Stirner, è concetto extra-filosofico, se filosofia è metafisica (e, in questa, pensiero dialettico). Con-

² Cfr., al proposito, l'intero § 2 di F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, cit., pp. 7-9.

cetto extra-filosofico non nel senso che sta *dopo, oltre*, la filosofia, la metafisica, bensì nel senso che la precede. Ma cosa c'è prima della filosofia, o per meglio dire, del sapere filosofico che, in quanto filosofico, è un sapere di verità o un sapere la verità (o un sapere che si approssima ed aspira alla verità)? Per Hegel, v'è il sapere della «certezza sensibile», la «semplicità» della coscienza, la riduzione della soggettività ad un qualcosa, appunto, di assolutamente «semplice»: l'assolutamente semplice è quell'esterno di cui il vero costituisce internità profonda ed inespressa. Prima della filosofia v'è il sapere di un singolo che non sa il sapere in atto, di un singolo che non sa cogliersi nella propria interna verità e nella propria esterna condizione di presenza di una tale verità. A questo singolo che pensa di sapersi come singolo concreto ma che in realtà sa se stesso solo come semplice e vuoto – astrattamente e negativamente universale – perché di fatto il suo sapersi per concreto è invece il sapersi di una immediatezza, Hegel contrappone un'idea di singolarità quale massimo della mediazione. Il singolo della certezza sensibile è non-vero poiché la verità si dà solo nella corrispondenza del singolo con un altro-da-sé – che dunque “media” se stesso con l'altro-da-sé – che, pur nella differenza dell'apparire, è però ontologicamente il se-stesso del singolo in sé e per sé. Questo singolo corrisponde all'altro-da-sé solo nella misura in cui dialetticamente si concilia con l'altro-da-sé, in quanto presenza di un Essere la cui identità appare nelle singolarità differenti, conciliate appunto da quella metafisica identità la quale conferisce alla singolarità medesima concretezza esistenziale e, dunque, concretezza di esistenza in quanto presenza di quella identità. Estensivamente, la verità si dà nella coincidenza dello spirito con le cose: interno ed esterno possono sussistere in una forma di conoscenza non vera, ma la verità sempre è sapere di un interno in quanto esterno e di un esterno in quanto interno: che il vero non appaia non significa che non sia; si tratta di portare a consapevolezza, nella esternità dell'apparire, la verità interna all'apparire in quanto tale.

Stirner, ancora una volta, ricalca questo schema argomentativo tuttavia introducendo una variante significativa e decisiva: la corrispondenza tra interno ed esterno non riguarda un singolo “conciliato”, “mediato”, bensì riguarda il singolo nella sua immediatezza stessa. Nel suo immediato sapersi in quanto immediatezza, il singolo sa se stesso in quanto ultima verità. Non vi è un vero implicito che il sapere filosofico debba portare ad evidenza, una internità che debba esteriorizzarsi, una potenza che debba tradursi in atto, sciogliendo nell'atto stesso ogni dissimmetria di sapere. Prima della filosofia c'è il singolo come interiore ed esteriore, come vero

e presenza e del vero, come potenza ed atto; c'è l'io nel suo esserci finito ed «effimero», «momentaneo», assolutamente differente nella sua identità³, al di fuori di ogni sistema filosofico e di ogni modello di universale razionalità. Razionalità rimanda a pensiero, a mediazione, a «essere», a linguaggio, ovvero ad una dimenticanza dell'esserci singolare⁴. Al di fuori, dunque, di ogni dualismo interno/esterno, vero/falso, tempo/eterno etc. È l'esserci singolo ad esser ragione di per sé, cioè ragione in sé e per sé, l'unica ragione possibile.

L'argomentazione di Stirner non è oppositiva bensì evasiva. L'essere al di fuori del singolo e del suo sapere non si pone come non-io, non si pone contro il soggetto sostanziale, il *Subjekt*, o contro il singolo mediato e la ragione, non si pone contro la metafisica e le sue declinazioni bensì "evade" da essi. Il linguaggio evasivo di un tale argomentare è del resto coerente con il non accoglimento del dualismo: l'opporsi risulterebbe un universale negativo, contro l'universale del linguaggio metafisico; un ulteriore dualismo nell'aspirazione all'oltrepassamento di ogni dualismo.

Ma a ben vedere, anche l'evadere da un linguaggio, e da un pensiero di cui un tale linguaggio è segno e struttura, non significa posizione in quanto tale di un sapere affrancato dal linguaggio in sé e per sé. Un sapere immediato, la posizione di una concretezza diretta – autoaffermativa nella propria immediatezza, ragione della immediatezza, propria di un singolo che sa se stesso per unica verità possibile –, è pur sempre un *dire* quel sapere in quanto immediato, un *dire* la concretezza del singolo in quanto verità: *questo* singolo *viene detto* e *viene detto* in *questo* momento, nella immediatezza fuggevole di questo momento che nel suo esser-detto viene negato in quanto *questo*. Con il "dire", chiaramente, lo spazio teorico che si definisce continua ad appartenere allo strumento linguistico, che è strumento filosofico per eccellenza, anche se lo si situa in quel che sta "prima" della filosofia. Stirner non esce da questo spazio, ma ha piena consapevolezza del limite linguistico di questo spazio – come Feuerbach, del resto, e come, per altri versi, Schopenhauer, che portano ad evidenza quel limite linguistico aprendo ad esperienze conoscitive diverse: all'arte ed anche al silenzio dell'ascesi quali segni di una insufficienza di verità propria della metafisica e quali possibili strumenti di approssimazione ad una verità che in nessun modo il linguaggio può restituire. È una tale consapevolezza del limite linguistico proprio dello spazio filosofico ad emer-

³ Cfr. la ricordata polemica di Stirner contro Fichte, a proposito della reale dimensione dell'io (M. STIRNER, *Der Einzige*, cit., p. 199).

⁴ Cfr. *ivi*, p. 225.

gere in quanto indicibilità del vero esistenziale e delle sue effettive dinamiche temporali; si tratta delle medesima consapevolezza che a muovere da Stirner, e sotto molti riguardi attraverso la lezione appunto di Schopenhauer, sembra ripetersi in Nietzsche. L'evasione di Stirner significa, pur nel limite linguistico-concettuale, riflessione sulla centralità di questo limite, porre a problema questo limite: la indicibilità e la impensabilità dell'Unico rappresentano il momento cruciale di questa riflessione intorno al limite dello spazio filosofico stesso. Sotto una tale profilo, rientra ancora una volta in gioco, ad espressione di una peculiare tensione tra lo spazio filosofico-linguistico e la concretezza "immediata" e "prefilosofica" dell'esistenza con le sue temporali dinamiche ed "istantanee" articolazioni, l'idea di differenza assoluta, su cui ci siamo in precedenza soffermati ma che qui riproponiamo con una ulteriore attenzione al testo dell'*Unico*, alla sua referenza paradigmatica rappresentata dalla hegeliana *Fenomenologia dello spirito*, ed al filtro, implicito, ma in filigrana costante, dei feuerbachiani *Principi della filosofia dell'avvenire*.

Pensiero e linguaggio – o fondamentalmente, ma anche correlativamente, l'identità di Essere e Pensare – nascondono il senso dell'assolutamente differente esserci del singolo/unico, dell'io in sé e per sé differente ⁵. Nella prima figura della *Fenomenologia dello spirito* – «La certezza sensibile o il questo e l'opinione» – si trovano le premesse teoriche per un'affermazione del genere, dal momento che in quella figura si tratta proprio del sapere immediato, del momento prefilosofico, a cui Stirner si riferisce ⁶. E Stirner legge quella figura appunto attraverso il filtro della interpretazione feuerbachiana. Scrive Feuerbach:

La filosofia di Hegel non riesce in alcun modo ad oltrepassare la contraddizione di Pensare ed Essere. L'Essere, con cui inizia la Fenomenologia, sta nella più diretta contraddizione con l'Essere effettivo non meno dell'Essere con cui inizia la Logica. Questa contraddizione appare nella Fenomenologia nella forma del "questo" e dell' "universale"; infatti il singolo appartiene all'Essere e l'universale al pensare [...] All'inizio della Fenomenologia non abbiamo di fronte nient'altro che la contraddizione tra

⁵ Cioè non differente da altro bensì differente nella propria monadica ed identitaria autoreferenza. Come si è infatti osservato nel capitolo IV, se differenza non indicasse autoreferenzialità, avremmo non un singolo quale ente assolutamente differente nella propria istantanea esistenza, bensì un singolo differente in virtù del *confronto* con altri singoli. Avremmo, cioè, la posizione ed il riconoscimento di un *ego* tramite l'*alter* e di un *alter* tramite l'*ego*. L'*ego* di Stirner non prevede però un *alter* appunto perché fondativamente differente. È chiaro, dunque, che il pensiero e il linguaggio, la concettualizzazione del pensare e l'universo segnico del dire, vengano rifiutati se lo sfondo teorico dell'argomentazione è quello di un'autoreferenza assoluta: pensiero e linguaggio costituiscono sé e le individualità in un continuo scambio simbolico, i cui termini di riferimento non possono non essere che un *ego* e un *alter*.

⁶ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, cit., in partic. pp. 82-83 e 90-92.

la parola, che è universale, e la *cosa*, che è sempre singolare [...] Ma tanto poco la parola è la cosa, quanto poco l'Essere *detto* o *pensato* è l'Essere effettivo [...] La questione dell'Essere è una questione pratica, una questione a cui prende parte il nostro essere, una questione di vita e di morte [...] Io non devo la mia esistenza, mai e poi mai, al pane del linguaggio o della logica – al pane in astratto – ma sempre e soltanto a *questo* pane, al pane “Indicibile”. L'Essere, fondato esclusivamente su una tale indicibilità, è perciò di per se stesso qualcosa di indicibile. Sì, senza alcun dubbio, l'indicibile. Solo laddove cessano le parole, incomincia la vita, solo là si dischiude l'enigma dell'Essere ⁷.

L'identità tra Essere e Pensare viene così spezzata dall'Essere come vita e dal suo emergere e presentarsi nell'esistenza e in quanto esistenza. È questo il nucleo centrale della filosofia a-venire, di una filosofia che dischiude o che risolve l'enigma dell'Essere oltrepassando ogni parola che pretenda di racchiuderlo in sé ed in sé esaurirlo. L'*enigma*, vale a dire ciò che eccede rispetto alla comprensione concettuale, al linguaggio categorizzante, un enigma che riguarda, come si legge nel § 42 di *Al di là del bene e del male*, quei filosofi dell'a-venire i quali, *tentano* una filosofia che risulta *tentativo* e *tentazione* ⁸ dell'oltrepassamento radicale di ogni metafisico riduzionismo della vita e dell'esistenza al linguaggio, di ogni ideologia dell'immateriale, di ogni spettralità celeste. L'Essere non è riducibile al pensare e al dire. Contraddizioni nascono quando si pretende di esprimere l'Essere nella sua compiutezza, pretesa che è propria, appunto, della parola e del pensiero, o meglio, della coincidenza con l'Essere di parola e di pensiero.

Anche per Stirner l'Essere è una “questione pratica” ed anche per Stirner il singolo non è riducibile al linguaggio, non è momento del pensiero; ed anche per Stirner il singolo è vita. Tuttavia il singolo *non appartiene* all'Essere, non appartiene alla vita, bensì è Essere, vita, in sé e per sé. Più prossimo a quella che sarà la posizione di Nietzsche, Stirner, tra le molte cose che accoglie da Feuerbach, non accoglie, chiaramente, quello che a lui appare come ripresa del discorso metafisico: la sussistenza di un Essere quale sussistenza di una universalità annichilente l'individualità singola. L'indicibilità del singolo non è data dall'appartenenza ad un Essere in

⁷ L. FEUERBACH, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, in L. FEUERBACH, *Werke in sechs Bänden*, hrsg. von E. Thies, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1975, III, § 28, pp. 289-290.

⁸ Cfr. F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 48: «Sta sorgendo una nuova stirpe di filosofi: oso battezzarla con un nome non esente da pericoli. Così come io li vado divinando, così come essi si lasciano divinare – giacché s'addice alla loro specie *voler* restare in un qualche punto degli enigmi –, questi filosofi dell'avvenire vorrebbero avere il diritto, forse anche il torto, di essere chiamati *tentatori*. Questo stesso nome è infine soltanto un tentativo e, se si vuole, una tentazione».

quanto vita, bensì, appunto, dall'essere del singolo vita in quanto tale:

Nei *Principi della filosofia dell'avvenire* Feuerbach insiste sempre sull'essere [*Sein*]. In tal modo, nonostante tutta l'avversione contro Hegel e la filosofia assoluta, anch'egli rimane fermo nell'astrazione; l' "essere", infatti, è astrazione, come anche "l'Io". *Io* soltanto non *sono* solo astrazione, *Io sono* tutto in tutto, di conseguenza anche astrazione o nulla, *Io sono* tutto e nulla»⁹.

Il singolo, l'Io stirneriano è dunque indicibile poiché sciolto da una qualsivoglia referenza categoriale, da una qualsivoglia forma di universale che sempre è forma di parola. Il singolo è il condensarsi e il dissolversi, al contempo, di ogni verità, è il *Me*, il *questo* dell'opinione – semplice e vuoto, per Hegel; unica ed effettiva realtà, per Stirner.

2. L'opinione

Il momento prefilosofico della *Meinung*, dal quale Stirner prende le mosse, non per oltrepassarlo bensì per costruirlo come la *mia* filosofia, come esatto corrispondere al pensare (o all'intendere) delle singolari individualità, come asserzione di un sovrapporsi inscindibile e indistinguibile di "internità" e di "esternità", appare segno ed implicazione del rigetto di ogni concezione genericamente e universalmente connotata. Se, in questo senso, la *mia opinione* risulta la irriducibilità all'universale hegeliano del linguaggio quale ontologica identità tra il Pensare e l'Essere, risulta anche, nondimeno, la irriducibilità alla critica feuerbachiana di quella identità, quale rifiuto dell'universale linguistico sulla base di un sostanzialismo antropologico. L'indicibilità di Stirner non è la stessa indicibilità di Feuerbach, come si è osservato: indicibile sono Io, non l'Essere-genere umano. Non c'è una *Gattung*, un universale, che ingloba i soggetti individuali, come non c'è un pensiero assoluto (sciolto) dai soggetti che tende alla «scienza», superata la «vanità» della certezza sensibile, della mera opinione. Ancóra una volta, dunque, il richiamo ad una immediatezza prelinguistica ed extralinguistica, ad un'idea di verità – se così la vogliamo chiamare – che si concentra nel dato immediato dell'ente che si sente o si "intende" (*meinen*) come vita. Ma ancóra una volta la risonanza di categorie hegeliane (e, in derivato critico, feuerbachiane) che abilmente vengono giuocate nella definizione di un possibile, nuovo, paradigma interpretativo del mondo e della vita. Talvolta la storiografia ha affermato

⁹ M. STIRNER, *Der Einzige*, cit., p. 381.

che non potrebbe esservi un Nietzsche senza uno Stirner. Penso che ciò, nonostante i debiti palesi ma non riconosciuti, sia molto opinabile. Sicuramente, però, non vi sarebbe uno Stirner senza uno Hegel, e non vi sarebbe per i motivi in generale e in particolare già posti in luce, così come non vi sarebbe neppure per i motivi inerenti, in specifico, ai temi della indicibilità e dell'opinione.

Il dato immediato del sapere, dal saperMi, e nel quale si dà la verità di Stirner, è il momento da cui la *Fenomenologia* prende le mosse; senza quel momento nessun percorso di sapere risulterebbe praticabile, nessuna teoresi troverebbe spazio di possibilità. Il dato iniziale del processo hegeliano diviene in Stirner la coincidenza, in un momento, dell'inizio e della fine. La circolarità di Hegel che si determina nello svolgimento di un percorso di verità nel quale, di fatto, l'inizio e la fine sembrano sovrapporsi pur nella loro distinzione, si risolve nella contrazione di una puntualità che non richiede percorso alcuno, poiché, appunto, la verità si dà in quanto coincidenza immediata.

La *Meinung* di Hegel è idea assai più complessa – e forse anche per questo motivo assai più contraddittoria – che non la *Meinung* di Stirner: momento di verità nella non verità, o della non verità a cui tuttavia il vero è sotteso; momento in bilico tra un sapere che non sa la verità ed un sapere che senza quel non sapere la verità non potrebbe essere sapere di verità (la posizione «unilaterale della verità» di cui parla Heidegger)¹⁰. Per la *Meinung*, il vero, scrive Hegel, sta nella immediatezza, dunque sta nel non-vero. La *Meinung*, reinterpreta Stirner, non è non-verità in cui risieda una verità potenziale, bensì è verità senz'altro poiché proprio verità immediatamente Mia.

La *Meinung* pensa il non-vero in quanto vero, prosegue Hegel. La *Meinung*, cioè, *pensa*. Ma se pensa, allora, essa stessa è pensiero e, dunque, non è momento immediato; il pensiero infatti implica sempre una mediazione tra soggetto pensante ed oggetto pensato, sempre determina una relazione soggetto-oggetto. Anche se nel grado più basso del sapere, la *Meinung* indica verità proprio perché è in essa implicata la mediazione del pensare, e se in essa è implicata la mediazione allora non può essere, appunto, momento immediato.

L'immediatezza della *Meinung* non è l'essere-della-*Meinung*, la sua realtà propria, cioè non è il connotato proprio della *Meinung* stessa, bensì è la

¹⁰ Cfr., ad esempio, M. HEIDEGGER, *Il nichilismo europeo*, ed. it. a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi 2003, in partic. pp. 238-239.

Meinung che la *Meinung* ha di se stessa ed è il modo in cui la *Meinung* pensa l'Essere e la realtà: li pensa come immediatamente evidenti e li pensa, in questo loro essere immediatamente evidenti, come verità del loro essere immediatamente evidenti; ma siccome li *pensa*, il suo oggetto non può essere immediato, e siccome *pensa* se stessa come pensiero immediato dell'oggetto, neppure essa può essere immediata. La *Meinung* si dibatte, per così dire, nell'ambito di un errore di "presenza" e si sviluppa in una argomentazione che conferma la verità dell'immediatamente presente, quando, proprio perché argomentazione (pensiero), non può competerle immediatezza alcuna. In una tale conferma dell'immediatamente evidente come il vero, la *Meinung* si lega, così, al sensibile, al *questo*, al *questo ora* e al *questo qui*, e lo intende come immediato e singolare. Ma, come si è visto in precedenza, neppure l'*ora*, il *qui*, il *questo*, sono dati immediati, singolari. *Ora* e *qui* risultano essere, in verità, un *non-ora* e un *non-qui*, poiché non appena vengono posti "sono superati" e non possono determinare un dato *ora* e un dato *qui* ma soltanto tutti gli *ora* e tutti i *qui*: dire "ora" e "qui", oppure dire "questo ora" e "questo qui", di fatto significa *non dire* "questo ora" e "questo qui", bensì *questo ora* e *questo qui* in relazione escludente gli altri *ora* e agli altri *qui*. *Ora* e *qui* sono parole che, in quanto tali, valgono per universali ed indicano semplicemente *ogni ora* e *ogni qui*. O altrimenti detto: si può porre un *ora* oppure un *qui* solo in relazione ad altri *ora* o ad altri *qui*, cioè nel quadro di una relazione che nel definirsi in quanto relazione segna, al contempo, una distinzione, una diversità: parlo di *questo ora* e di *questo qui* dal momento che presuppongo una pluralità di *ora* e di *qui*, da questa pluralità distinguendo e l'*ora* e il *qui* di cui parlo, ma non determinando né l'*ora* né il *qui* nella loro immediata singolarità in quanto tale bensì solo in virtù di una tale universale presupposizione plurale. Entrambi, dunque, si mostrano come un «negativo in generale», conservandosi quali universali indipendentemente dall'asserzione della loro singolarità. La medesima cosa vale per il *questo*: esso indica non tanto *questo* singolo determinato, bensì, al contrario, determina la singolarità nel suo essere universale. Il *questo* è una categoria determinante una pluralità. Si dice *questo* appunto presupponendo una pluralità di *questo* sullo sfondo di una relazione di esclusione (*questo* non è *questo*, è diverso da *questo*). Di conseguenza, per una tale valenza determinante, nonché per il suo situarsi in una forma di relazione, il *questo*, che nella *Meinung* appare immediato, concreto e singolare, in realtà è astratto – non determinato ma determinante – e, in quanto in relazione, mediato: dire "questo" è dire un universale. Il *questo*, il *qui* e l'*ora* sono

parole e, perciò, universali ¹¹. Dunque, l'immediatezza e la singolarità non risiedono nella natura della *Meinung* che, come si osservava, mai è immediata, né nel suo oggetto che, in quanto pensato e in relazione con un soggetto che lo pensa, mai può darsi per immediato, bensì appunto nel suo pensare in termini di immediatezza l'Essere, il mondo, l'individuo, la "realtà" etc., scambiando così il falso per il vero, cioè pensando e dicendo in modi che non possono essere adeguati né al pensiero né al linguaggio (modi di un immediato che non appartengono a quanto di per sé non può che essere mediazione: pensiero e linguaggio). Quando Stirner parla, allora, di un Io singolo, immediato – che *qui*, nella diretta esperienza esistenziale che *ora*, in questo momento compie, sapendo se stesso in quanto verità di se stesso –, recupera proprio quell'idea hegeliana di *Meinung* liberandola da ogni falsità ed errore e da ogni limite presenzialistico: la *Meinung*, il mio opinare e/o intendere, è immediata non tanto perché pensiero sull'Essere e sul reale (poiché in tal senso non può darsi immediatezza alcuna) quanto perché sua realtà propria. La verità è la *mia* opinione, il mio istantaneo intendere *qui* ed *ora* me stesso in quanto realtà: radicalmente *questo* mio esistere *qui* ed *ora*. L'istantaneo porsi della mia esistenza è la verità medesima della mia esistenza, il mio intendere me stesso *qui* ed *ora* come *questo* esistente, da altro assolutamente differente, ad altro irriducibile e perciò assolutamente identico con *me* stesso. In questo sapermi identico con me stesso risiede la verità del mio pensare me stesso, dunque ogni verità possibile, dunque, ancora, la verità senz'altro.

Per una sintesi di quanto sinora detto, ma anche un poco ampliando: in alternativa alla concezione della singolarità propria della *Meinung* – semplice e immediata – Hegel determina un concetto di singolarità mediata al massimo grado. Questa singolarità risulta possibile nella misura in cui la si pensi nella sua valenza ontologica, ovvero al di fuori dell'inganno di quel linguaggio autoreferenziale che la *Meinung* scorge come di per sé determinante il singolo: un tale linguaggio esprime solamente se stesso nel suo differenziare/distinguere semplicemente formale e dunque astrattamente universale, negativo. Alla falsa determinazione di singolarità di un tale linguaggio – che la *Meinung* appunto scorge come verità – si definisce il linguaggio stesso in coincidenza con un pensiero che è pensiero

¹¹ Su questi temi, per quanto qui non trattato, mi sono già soffermato in altra sede, con riferimento diretto ai passi della *Fenomenologia* dei quali qui si è dato solo indiretto conto. Si veda F. BAZZANI, *Esperienza del tempo. Studio su Hegel*, cit., in particolare il capitolo «Il linguaggio come esperienza del vero. Tra tempo ed eterno, identità e differenza», pp. 86-110.

dell'Essere: dunque, solo il linguaggio che esprime un pensiero in identità con l'Essere è linguaggio non limitato nella dimensione della universalità negativa astratta, bensì è linguaggio che ontologicamente si determina in quanto verità determinando l'ente a presenza, cioè pensando l'ente in quanto presenza che viene detta per vera nella misura in cui venga detto l'Essere.

Dal confronto tra il complesso argomentativo hegeliano e la riscrittura di Stirner, risulta un intreccio problematico di grande interesse. Come si è visto, Stirner critica le posizioni di Hegel, assumendo l'andamento argomentativo di quelle posizioni. Se Hegel muove dalla *Meinung* per esplicitare, in essa, la verità in potenza del sapere l'Essere, secondo quel percorso che dal sapere "opinato" perviene al sapere "assoluto", Stirner muove dalla *Meinung* quale unica forma possibile di sapere, quale *mio* sapere, quale forma cioè di sapere che non può essere "assoluto", sciolto-dal-soggetto-che-sa. In altri termini: contro il sapere *ab-solutum*, sostanziale, contro il linguaggio dell'Essere, "celeste", trascendente i soggetti individuali, Stirner scaglia la *Meinung*, il *mein*, il *mein-en*¹². Insomma, la *Meinung* personale al posto dell'assolutezza del pensare, e «la parola della *Meinung*» al posto del linguaggio del pensare e dell'Essere.

Appunto: «la parola della *Meinung*». È proprio qui che risiede il problema, nella «parola», poiché la parola, anche se *mia*, anche se della *Meinung*, del mio opinare, del mio intendere, della verità in quanto verità del *mio pensare me stesso*, è pur sempre un universale e dunque l'opinione, anche se *mia*, *mi* limita per il suo insopprimibile statuto di universalità. È vero che «per Me il misero linguaggio non ha parola, e la "parola", il logos, è per Me una "nuda parola"»¹³, però è altrettanto vero che la parola, in quanto tale, è cosa da me diversa, anche se sono Io a pronunciarla, poiché nel momento stesso in cui Io la pronuncio la rendo universale, "comunicabile", cioè la iscrivo in una "comunità" che sempre *mi* trascende. Se, insomma, rispetto a Hegel, Stirner sposta il "luogo" della verità dal-

¹² «Hegel condanna ciò che è proprio, il Mio, l' "opinione" [*Meinung*]. Il "pensare assoluto" è quel pensare che dimentica che esso è il *mio* pensare, che *Io* penso e che esso è soltanto tramite Me», M. STIRNER, *Der Einzige*, cit., pp. 381-382. Non esiste, dunque, un pensiero indipendente, sciolto, dal singolo pensante, un sistema concettuale che abbia un fondamento extraindividuale. La verità non è corrispondenza tra il pensiero e l'Essere ma è l'opinione dell'individuo, essendo appunto l'opinione appartenente all'individuo stesso ed esprimendosi nel linguaggio dell'individuo a cui appartiene. Stirner muove dal *questo*, dal *qui* e dall'*ora*, da un *questo* che vien determinato come *questo singolo* che è *qui* e che è *qui ora*, un *qui* ed un *ora* che *questo singolo* riconduce a sé nel suo inarrestabile porsi e togliersi, nel suo costante mutarsi. Da un *questo*, da un *qui* e da un *ora* che non sono universali negativi bensì nuclei di concretezza esistenziale individuale, e, dunque, transitori ed instabili: «Allorché Io divoro quel che è Mio, ne sono signore; esso è soltanto una mia *opinione*, che in ciascun momento posso cambiare, cioè distruggere, revocare in me e consumare», *ivi*, cit., p. 382.

¹³ *Ivi*, p. 201.

l'universale linguistico sostanzializzato dell'Essere all'esserci singolare dell'unico pensante e parlante, non riesce tuttavia ad eliminare la valenza universale del linguaggio che nella parola si dà.

Oscuramente consapevole del problema, Stirner si esercita allora in uno dei suoi soliti giochi "dialettici", in cui, come altre volte si è sottolineato, appare più abile che convincente. Se – così sembra argomentare – la parola in quanto tale, in sé e nella comunicazione del *mio* pensiero, *mi* trascende, è necessario intervenire sulla parola stessa, e/o sulle parole più individualizzanti ed esistenzialmente significative fra tutte (poiché indicanti il singolo stesso, lo spazio in cui il singolo si situa e che di per sé definisce, ed il tempo in cui il singolo compie esperienza del proprio situarsi medesimo): *questo*, *qui*, *ora*. Ma se enunciati in tal modo, *questo*, *qui*, *ora* appaiono a loro volta per momenti sostanzializzati, autonomi da *questo singolo* che *ora* si trova *qui*, ovvero assomigliano agli universali negativi di cui parlava Hegel, oppure a forme di sapere assoluto, sciolte dai soggetti singoli. Intervenire sulla parola significherà allora porla per poi subito trasmutarla in altro; si tratta, cioè, di non distinguere il linguaggio dal soggetto ma di scorgere nel linguaggio un qualcosa in continuo divenire, in costante revoca, come in divenire e in costante revoca è quel soggetto che ininterrottamente si muta. Insomma, si deve intendere il linguaggio in una prospettiva «effimera», come «effimero» è l'Io, transitorio nei differenti istanti del proprio svolgersi¹⁴; si deve congiungere il linguaggio al *Dasein* singolare, poiché il *Dasein* supera se stesso in continuazione e dunque anche il linguaggio continuamente si supera. Ed in ultimo, in maniera perfettamente hegeliana, siccome non si dà un pensiero che non si esprima quale linguaggio o un linguaggio che non si riferisca ad un pensiero – entrambi reciprocamente mezzi e sostanza – pure il pensiero va riportato a *Dasein*. Si ristabilisce, in tal modo, la corrispondenza tra Essere, pensiero e linguaggio, però questa volta sotto il profilo della individualità e sotto il segno della mutevolezza.

Ancóra, dunque, continuità e cesura con Hegel, una continuità che riguarda il modo stesso dell'argomentare, una cesura che rimanda ad un differente concetto di soggettività e, consequenzialmente, ad un differente delinearsi della relazione soggetto-linguaggio (e pensiero). Per Stirner, è l'Io che produce le condizioni del linguaggio e del pensiero – l'implicita critica che si rivolge a Hegel ha, evidentemente, risonanze feuerbachiane –, un Io, di per sé, privo di condizioni, che non si cura di un terreno seman-

¹⁴ *Ivi*, p. 39.

tico a lui preesistente e che, proprio per tal motivo, risulta creatore del nuovo, frattura dell'universo logico dato. L'universalità del pensiero e del linguaggio viene contratta nella *Meinung* dell'Io, il connotato precategoriale/prefilosofico della *Meinung* diventa il centro di una nuova filosofia nella quale pensiero e linguaggio appaiono consustanziali, senza mediazione alcuna, all'esserci dell'Io, e la filosofia medesima non è che rappresentazione del contrarsi del *Sein* ontologico universale nel *Dasein* del singolo.

Ma appunto, tutto ciò è convincente? Intervenire sulla parola, non curandosi del terreno semantico preesistente, risulta possibile? È forse possibile prescindere da quella "gettatezza" non scelta da noi di cui già Feuerbach, assai prima di Heidegger, parlava?

Stirner tenta un'opera di decostruzione del paradigma linguistico dentro la trama di quel paradigma che neppure lui, come ovviamente nessuno, può scegliere, bensì che trova *qui* ed *ora*. Asserire una noncuranza rispetto a questo paradigma non significa non esservi completamente dentro né significa non dovervi fare i conti. La noncuranza, l'indifferenza, può aprire ad una eccentricità, ma una eccentricità non può che implicare la sussistenza di un "centro" preesistente. La stessa eccentricità dell'Unico è tale poiché correlata ad un centro rispetto al quale esso è eccentrico; la sua indicibilità e impensabilità sono tali poiché vi sono un linguaggio ed un pensiero rispetto ai quali non può non correlarsi – l'impensabile è in relazione negativa con il pensabile, l'indicibile è in relazione negativa con il dicibile ...

3. Una ontologia del momento

Eccedente rispetto ad un centro, irriducibile al linguaggio e al pensiero, l'Unico fa della propria *Meinung* il centro, il linguaggio e il pensiero. Il prefilosofico della tradizione diventa il centro della sincronica filosofia stirneriana, di quell'a-venire che però mai è un a-venire. "Indicibile" e "impensabile" rappresentano il tentato dissolvere la sostantificazione del pensiero e della parola, recuperando una *Meinung* tratteggiata quale caducità e revocabilità perché collegata alla "istantaneità" del *Da-sein* singolare. Quello che per Hegel era, come si è osservato, il non-vero, il singolare in quanto immediato, diviene il vero, e diviene il vero appunto, e paradossalmente, per il motivo stesso per cui Hegel ne dichiarava la non verità, cioè per il fatto che la parola non sa esprimerlo, racchiuderlo in sé: l'impossibilità di esprimere un *questo qui* ed *ora* determinato si trasforma

nell'unica realtà possibile. L'impossibile di Hegel si traduce nell'impossibilità di dire la verità come unica possibilità della verità medesima: l'impossibilità di dire l'Unico è l'unica possibile e disperata verità dell'Unico. Dislocata su una linea temporale che si afferma eternamente in ogni istante insieme svanendo in quanto tempo ma simultaneamente rigettando ogni eterno, questa impossibile possibilità dell'Unico, questa instabile verità di continuo rinnovandosi per subito morire e risorgere ancora, si rappresenta proprio in quella filosofia che della mutevolissima, istantanea, opinione dell'io fa verità cangiante, sola verità. Una sola, mutevolissima verità, cioè plurali verità possibili nella impossibilità di una sola verità che, tuttavia, è l'unica verità possibile. Una sola mutevolissima, istantanea, verità, indicibile poiché istantanea, nondimeno dicibile soltanto nella sua impossibilità di esser detta.

La verità non è una, ma molteplice, come molteplici sono gli io: differenti io, differenti verità, e differenti verità, al contempo, nel farsi ininterrottamente differente dell'io attraverso i molteplici istanti nei quali esso si pone, "apparire". La verità sta, conseguentemente, nell'io in quanto momentaneo "apparire" ponendosi, e nel suo trasmutarsi in quanto apparire e porsi. Ciò, tuttavia, non rinvia ad una ontologia dell' "apparire", anche se l' "apparire" sembra essere la reale dimensione dell'io: dietro le spalle dell'apparire fa sempre capolino un "fondamento".

Anche l'apparire è un centro, ma, si diceva, la filosofia di Stirner è di per sé eccentrica ed è tale non solo rispetto alla metafisica del fondamento ma anche, appunto, rispetto ad una metafisica dell'apparire, della presenza, che in quanto apparire e/o presenza non può che rinviare ad una qualcosa, ad un "fondamento" di cui è presenza o da cui appare. La filosofia di Stirner è, o tenta di essere, eccentrica rispetto ad ogni modello metafisico, o ad ogni modello in quanto tale. Certo, eccentrica movendo da un altro centro, quello dell'io, di per sé ulteriore modello interpretativo, ulteriore declinarsi della tanto invisibile metafisica. Tuttavia, anche in questo caso, l'io è l'unico modello possibile per una impossibilità, oppure l'impossibilità medesima di un modello: un modello che non è un modello poiché in sé instabile, mutevole, momentaneo, ininterrottamente revocabile (ma anche, certo, la mutevolezza, la revocabilità, come ulteriore modello). Il momento elimina ogni dualismo, ogni dicotomia tra forma e contenuto, tra apparenza ed essenza. L'io istantaneo rappresenta l'impossibilità di un modello, ma più radicalmente ridiscute la legittimità stessa di un fondamento – ed anche di un "presupposto". Che anche la filosofia di Stirner sia, come quella di Hegel, una filosofia «priva di presupposti»? Vediamo,

con aderenza al testo.

Con il sostituire al “fondamento” l’ “apparire”, all’Essere la presenza, non si risolve il problema del fondamento, del *Grund*, bensì se ne sposta semplicemente il luogo e lo si riscrive con la diversa significazione di *Ur*. Stirner, però, non ricerca un *Grund*, ma non ricerca neppure un *Ur* o una *Voraussetzung*; su questo punto, egli è sufficientemente esplicito. Discutendo del *Grund*, rileva lo scarto esistente tra il fondamento e il suo apparire: il fondamento è una cosa, l’apparire un’altra cosa. Il fondamento è la verità, tuttavia il suo rivelarsi, l’ «esteriore apparire» di esso, o è «semplice illusione», oppure ne è presenza inadeguata; in ogni caso, se nel *Grund* risiede la verità, nell’apparire di esso una tale verità mai si riflette. Si ripete, anche sotto questo profilo, il tradizionale dualismo, insieme al suo andamento contraddittorio: se l’apparire rimanda ad un fondamento vero, allora anche l’apparire dovrebbe risultare in sé vero:

Dietro al mondo esistente [...] la cosa in sé [*Ding an sich*], l’essenza [*Wesen*] [...] Dietro alla cosa in sé, la non-cosa [*Unding*]. Se si guarda al fondamento [*Grund*] di una cosa [*Sache*], cioè se si ricerca la sua *essenza*, spesso si svela qualcosa di completamente diverso da ciò che è il suo *esteriore apparire* [*scheint*] ... Con il fatto di porre in rilievo l’essenza si abbassa a semplice *apparire esteriore* [*Scheine*], ad illusione, la fino allora disconosciuta apparenza [*Erscheinung*] ¹⁵.

Una contraddizione, quella tra vero dell’Essere e non vero della presenza, che il dualismo del pensiero metafisico tradizionale non può superare, che gli è costitutiva, dal momento che è la sua idea stessa di verità a risultare falsa, un inganno: se si pensa per concetti, se si indica un fondamento esterno all’io, se quei concetti sono le parole di un pensiero che si dà per Essere, cioè se quei concetti vanno a formare uno *Himmel* linguistico al di sopra dei singoli, risulta necessario, per la sussistenza medesima del modello ontologico, identificare quello *Himmel* con il *Grund*, con il vero, e declassare il singolo *leibhaftig* a mera accidentalità, a semplice presenza contingente, illusoria, falsa o solo parzialmente vera: la verità è il linguaggio, il non vero è ciò che non può esser detto. Il mondo si mostra, così, in termini capovolti: poggia sulla testa e non sui piedi, come denuncia Marx, oppure rende soggetto l’attributo e l’attributo soggetto, secondo la formulazione di Feuerbach ¹⁶.

¹⁵ *Ivi*, p. 42.

¹⁶ D’altronde, come si è visto a più riprese, il rifiuto di una logica bipolare e l’indifferenza quale atteggiamento dissolvante ogni dualismo sono dati costanti in tutto *L’Unico*. Si confrontino, ad esempio, i seguenti passi:

Quello che vale per il *Grund* vale, sotto molti riguardi, anche per la sua variante linguistica di *Voraussetzung*: *Grund* e *Voraussetzung* rinviano, parimente, ad un pre-esistente oppure a un sovra-stante la corporeità momentanea ed esperienziale del singolo, tuttavia non sono la stessa cosa. Discutendo della *Voraussetzung*, la posizione di Stirner non è così netta nel rifiuto, come per il *Grund*, anzi si mostra oscillante tra accezioni diverse del termine. Si danno eminentemente due casi: *a.* la *Voraussetzung*, il presupposto, è semplice premessa del discorso – «presupporre [*voraussetzen*] non significa nient'altro che preporre [*voranstellen*] un pensiero»¹⁷ – dal quale prender le mosse nel procedimento logico. Sotto questo profilo, è possibile intendere il presupposto in senso non categoriale, come puro momento di origine di una *Meinung* non distinta dall'io e, dunque, per certi versi, come io medesimo, un io che si dà immediatamente come pensiero, nel senso che si pre-pone ad ogni pensiero. Ma le cose non sono così facili, poiché pre-porsi ad un pensiero, secondo l'equazione *voraussetzen* = *voranstellen*, può anche rinviare alla *Voraussetzung* in una accezione più esplicitamente fondativa, al presupposto proprio della tradizione metafisica, alla «cosa pensata»¹⁸. Su questa linea, si arriva al secondo caso: *b.* la *Voraussetzung* può anche esser letta come *Grund*, però con tratti sostanziali *meno* marcati, *meno* forti di quelli che il concetto di *Grund* comporta. La variazione, in questo caso, ricorda una sorta di minimale dialettica qualità-quantità, un vicendevole trasformarsi ed inverarsi dei due termini-concetti. Di fatto, si tratta di un cedere le armi ad un assai poco convincente *escamotage* di sapore hegeliano, nel quale si fanno valere le determinazioni del *più* e del *meno*, del *molto* e del *poco*: una sorta di ulteriore *qualitas* definita da un *quantum* di molto metafisica calcolabilità.

Ancóra: Stirner dichiara di prender le mosse da un presupposto, però gioca col termine, trasformandolo da *Voraussetzung* in *Setzung* e dissolvendolo, al contempo, quale *Setzung* solidificata, posta oltre l'io. È comunque significativo il fatto che egli non affermi di muovere da un *Grund*. L'ulteriore *qualitas* discende, così, da un minor *quantum* di referenza essenziale. Se *Voraussetzung*, dunque, è suscettibile di modifica-

«Essa [la filosofia moderna, a partire da Cartesio] vuole che il divino [nell'accezione ampia di universale, di razionale] divenga visibile in tutto e che ogni coscienza divenga un sapere del divino e l'uomo veda Dio dappertutto; ma Dio non è mai senza il *diavolo*»; «Contro il diritto non si può più avanzare l'obiezione, come contro un diritto, che esso sia "un non-diritto". Si può ancora soltanto dire che è un nonsenso, un'illusione. Se lo si chiamasse nondiritto, gli si dovrebbe contrapporre un *altro diritto*»; «Tu mi chiami l'inumano [...] ed Io lo sono realmente; per Te; ma Io lo sono soltanto perché Tu Mi contrapponi all'umano», *ivi*, rispettivamente p. 93, p. 111, p. 162.

¹⁷ *Ivi*, p. 394.

¹⁸ *Ibidem*.

zione senza, per tal motivo, creare dualismo, a *Grund* è possibile solamente opporre un *Ungrund*; ovvero, si ricade completamente nella logica polare in cui la valenza d'Essere, nella sua posizione o nella sua negazione, si mostra centralmente. Ora, dice Stirner, io muovo da un presupposto che non è un presupposto, bensì sono io stesso che mi presuppongo nel senso che mi pongo, e mi pongo continuamente, cioè «appaio» in ogni momento per subito dopo scomparire e riapparire.

In altri termini, l'io stirneriano, apparendo e scomparendo, «brucia», «consuma», se stesso quale presupposto di se stesso; la quantità del corpo dell'io è la qualità dell'io. Ci troviamo di fronte ad un modello ontologico-temporale, alla *qualitas* di una temporalità che non oltrepassa i limiti dell'io e dei momenti secondo i quali questo viene articolandosi: è l'esistenza che si consuma nel suo esistere, cioè è l'esistenza che revoca e ricostituisce la proprie momentanee quantità¹⁹.

Non si dà, quindi, né un *Grund* né, in senso stretto, una *Voraussetzung* che rinvii ad un piano stabile d'Essere; ovvero, non si dà a presupposto un Essere universale che trovi espressione in un pensiero pensato ed in un linguaggio sostanzializzato che «tiraneggia l'io». Ogni forma ontologica non è che aspetto della negazione dell'io, ma quest'io, *questo singolo* che ora si trova *qui*, «distrugge», in quanto nucleo esistente, che appare negli istanti del suo vivere, tutto ciò che lo sovrasta, i «fantasmi», gli «spettri», le «idee fisse» che si situano, appunto, nella sostantificazione del linguaggio e del pensiero. Li distrugge in quanto li riconduce a sé, a prodotti del suo pensare, o, potremmo dire, del suo opinare instabile. L'io, insomma, si presenta quale dato destrutturato e destrutturante, quale elemento dissolvente ed autodissolventesi, imponendosi di per sé come esistente transeunte. È questo il significato della proposizione con la quale *L'Unico* si apre e si conclude: «Io ho posto la mia causa su nulla». *Ho posto*, *gestellt*, appunto, e non *fondato*, come alcune traduzioni italiane riportano, poiché *fondato* indica *Grund*.

¹⁹ Si confrontino, *ivi*, i seguenti passi: «Io, da parte mia, prendo le mosse da un presupposto [*Voraussetzung*], cioè Io Mi presuppongo; ma il mio presupposto non cerca affannosamente la perfezione [...] bensì Mi serve, ed io ne godo e lo consumo. Io mi nutro precisamente del mio presupposto soltanto e solamente mentre lo consumo. Per tal motivo, però, quello non è proprio per nulla un presupposto; siccome Io sono l'unico, non so niente del dualismo [*Zweiheit*] di un Io che presuppone e di un Io presupposto [...] bensì il fatto che Io Mi consumi significa solo che Io sono. Io non Mi presuppongo, poiché Io mi pongo e Mi creo sempre e per la prima volta ad ogni istante, ed Io sono soltanto per il fatto che non sono presupposto, ma sono posto, e nuovamente sono posto solo quando Io Mi pongo, cioè Io sono creatore e creatura ad una», p. 167; «Il Tuo pensare ha non “il pensare” per presupposto, bensì Te [stesso]. Ma così non Ti presupponi? Sì, ma non a Me, bensì al mio pensare. Prima del mio pensare ci sono Io. Da ciò consegue che un *pensiero* non precede il mio pensare, ovvero che il mio pensare è senza un “presupposto”. Allora il presupposto che Io sono per il mio pensare non è fatto dal pensare, non è un pensato, ma è il pensare stesso poiché è posto», p. 395.

Il *nulla* (*Nichts*) è l'io che appare e che si dissolve. E se in questo nulla, in questo io temporaneo, si può scorgere una qualche essenzialità, si tratta, come si è accennato, di una essenzialità che fa tutt'uno con l'apparire istantaneo: un momento ontologico, dunque, che trova inizio e fine nella nascita e nella morte del singolo, che si situa nell'arco dell'esistenza senza ulteriori sussistenze. Si tratta, cioè, né più né meno, dell'effimero, di una situazione esistenziale che non può coincidere con il luogo dell'Essere universale, dell'assoluto pensare e del linguaggio che lo esprime: «Se Io, su di Me, l'unico, pongo la mia causa, allora essa sta nell'effimero, mortale creatore di sé che se stesso consuma»²⁰.

L'io non presuppone un pensiero ed un linguaggio, bensì è esso stesso presupposto mutevole del proprio pensiero e del proprio linguaggio. Potremmo dire che l'io "erra" di linguaggio in linguaggio e di pensiero in pensiero, senza mai ridursi né a linguaggio né a pensiero. Una tale erranza, o slittamento, di una parola in un'altra parola, e di un'opinione in un'altra opinione, che oltrepassa dissolvendo tanto la parola che l'opinione, non intende situarsi in un universo linguistico/concettuale dato, ma mostrarsi come frattura di quell'universo tramite la riscrittura di ciò che vien prima di esso. Lo sfondo è quello del dissolvimento, segno di un esistenziale senso di morte, percezione profonda della dissoluzione irrevocabile del vivere. Di questo destino partecipa il singolo in tutta la sua interezza, che arde come una candela e come una candela si consuma. Di questo ardere e consumarsi, nell'unica possibilità che è l'impossibilità stessa di dire l'Unico, partecipano, dunque, anche il pensiero e il linguaggio del singolo, il quale si dissolve nei momenti medesimi in cui si autopone e si autocrea. Nella disperante prospettiva del consumo temporale, nondimeno definito, paradossalmente, dalla instabile stabilità di istanti eterni, non viene tuttavia meno il piacere, quella singolare forma di eros che consiste proprio nella impossibilità di determinarsi in un modo che non sia a sua volta instabile, ardente, slittante. L'eros di Stirner si riflette nel nulla della impossibilità del dire, ma nondimeno è proprio questa impossibilità del dire: il piacere si dà nella parola dell'io parlante, la quale, di per sé, elimina proprio quel silenzio a cui l'indicibilità dovrebbe condurre.

Non c'è silenzio, in Stirner, poiché la "logica" del silenzio, risultando oppositiva a quella del linguaggio, finisce per legittimare il linguaggio medesimo, non sa prescindere. Silenzio e parola si mostrano quali ter-

²⁰ *Ivi*, p. 412.

mini di una logica duale, polare, e quindi vicendevolmente si sostengono: la logica, appunto, della tradizione metafisica. La prospettiva, allora, è quella di un io «parlante» e «pensante», poiché l'io nella parola e nel pensiero (quale personale *Meinung*) ritrova il proprio esclusivo piacere: il piacere della parola e del pensiero stessi. È una parola che l'unico dice a se stesso, per se stesso, *indifferente* verso la parola del linguaggio e dell'Essere. Contro l'indifferenza del singolo si sgretolano gli universali del pensiero, del linguaggio e dell'Essere, dal momento che, come si ricordava, questi universali possono sussistere solo nella misura in cui il singolo li riconosca come tali, con l'accettazione o con il rifiuto. Aldilà di ogni polarità – positiva o negativa che sia, di accoglimento o di reiezione –, con l'indifferenza si apre ad *un'altra logica*, priva di dualità ed immediatamente coincidente col singolo a cui «piace» esprimere i propri pensieri per procurare loro «un'esistenza nel mondo»²¹. Il piacere, dunque, di un io che parla e che pensa in coincidenza con il proprio stesso essere-io, al di fuori di ogni dicotomia esterno-interno. Il piacere come mobile momento di una metamorfica e momentanea esistenza, che si dà nella parola che si consuma, in un corpo che arde, bruciando i propri momenti di esistenza proprio nelle parole e nei pensieri che esprime.

Il profondo senso della morte che permea la visione di Stirner si riflette in un dire che non può esser detto, in un piacere che è amore del dire nella impossibilità dell'esser-detto. La morte, su questo sfondo, non è che il semplice venir meno della *mia* parola e della *mia* opinione, la fine del tempo e dell'eros che nel tempo si dà, ma la morte è anche quell'abissale momento nel quale il piacere del dire direttamente confligge con l'impossibilità del dire-ancóra: la morte libera dal linguaggio grazie al godimento profondo dell'impossibilità del linguaggio stesso.

²¹ *Ivi*, pp. 330-331.

VI

MORALE E LIBERTÀ DELL'UNICO

Se in Stirner vi è una morale, questa riguarda il soddisfacimento di sé; e se vi è un'idea di libertà, si tratta di un'idea negativa, e riguarda, ancora una volta, l'esser liberi di soddisfarsi, negando quello che al soddisfacimento si oppone: la libertà è tale nella misura in cui nega quel che si oppone all'Io nel proprio manifestarsi. Morale, se così la si può chiamare, e libertà, se prescindiamo dalle difficoltà in essa implicite e precedentemente in questo volume evidenziate, rinviano dunque, ognuna per sé e congiuntamente, a quel personale piacere ed autogodimento (*Selbstgenuss*), indifferente nei confronti di un bene comune o di un interesse generale. L'etica della tradizione implica sempre un *Beruf*, un modello normativo da seguire e da perseguire, ed il *Beruf*, chiaramente, non è che una tra le tante «idee fisse» della tradizione filosofica, del «cielo» della metafisica. Morale, invece, non contempla *Beruf* alcuno e significa tutto ciò che *mi* piace; libertà, parallelamente, è riuscire ad attuare tutto ciò che *mi* piace (certo, con le cautele del caso, tra cui, la maggiore, è fare attenzione ... a ciò che piace ..., perché appunto ciò che piace potrebbe negare l'unico stesso ...). E tradizionalmente, bisogna pur dire, questa un po' bizzarra e controversa teoria morale, non solo è appunto legata alla libertà, ma anche ad un sapere che fonda l'autogodimento, il soddisfarsi, la libertà del piacere su una teoria della conoscenza quale riscrittura di classiche coordinate paradigmatiche.

Come si è letto nel precedente capitolo, «Archimede chiedeva un punto di vista *al di fuori* della terra per muoverla [...] Questo punto di vista estraneo è il *mondo dello spirito*, delle idee, dei pensieri, dei concetti, delle essenze» ¹. Il mondo di Archimede, che vi si pone al di fuori, e poi il mondo di Cartesio e di Newton, che ne forniscono una immagine geometrico/matematica, il mondo di Spinoza, di Leibniz e di Hegel, che ne ricercano l'essenza, il mondo dei cristiani, dei liberali, dei socialisti e dei comunisti, che lo rappresentano con tratti morali, sociali e politici, in una

¹ M. STIRNER, *Der Einzige*, cit., p. 67.

parola il mondo dei moderni e dei più moderni tra i moderni è proprio quel mondo concettualizzato, fantasmatico, che non *mi* appartiene e che, dunque, non *mi* interessa. È, insomma, il mondo della concezione duale, che situa su di un versante il soggetto conoscente e su di un altro l'oggetto da conoscere. Ma in realtà, cosa si può veramente conoscere? Solo ciò che *ci* appartiene; ovvero, si può conoscere solo se stessi, riportando a se stessi ogni mondo possibile. Ed ognuno conosce se stesso, ognuno è mondo di sé in sé. Ancora una volta, l'identità che ritorna e che si dà nella differenza e in quanto differenza. La molteplicità delle differenze e la molteplicità delle identità, oppure la mia identità si dà nella stessa misura in cui è assoluta differenza del mio mondo, che è indifferente agli altri mondi che pur sono a me differenti. In questo senso, si può pensare ad una pluralità di mondi, al mondo di Archimede, di Cartesio, di Newton, di Hegel etc., essendo Archimede, Cartesio, Newton, Hegel etc. individui singoli che hanno pensato il *proprio* mondo, differente dagli altri mondi ed indifferente nei loro riguardi. Ogni singolo può conoscere il proprio mondo nella misura in cui si costituisce in mondo a sé, cioè nella misura in cui non distingue, dualisticamente, tra sé e il mondo. È una tale conoscenza di sé, del proprio mondo, nella indifferenza rispetto agli altri mondi differenti, a contenere un elemento etico: vi è, appunto, una, per così dire, irrelata relazione tra i mondi differenti ... ma pur sempre una relazione ... una relazione che può procurare il piacere di conoscere il proprio mondo e gli altri mondi. Una sorta, potremmo dire, di hegeliano, immediato e semplice, rapporto di indifferenza ², che nel volgere in positivo il rilievo negativo definito dal maestro giunge nondimeno agli stessi esiti di agnizione monistica. Conoscere, dunque, risponde ad un desiderio, all'impulso verso il piacere, quello di conoscere, di voler conoscere, e se stessi e la relazione. Sempre, comunque, si tratta di una volizione che, pur se rivolta agli altri mondi, si riconduce al volere del singolo che così vuole conoscere: un tal volere può risultare elemento di godimento e, in quanto *mio* volere, di autogodimento.

Ma il mondo di Stirner, questo mondo la cui morale è l'autogodimento e il cui sapere è l'autoconoscersi, lascia spazio al non-godimento, oppure in esso non può sussistere non-godimento alcuno? Vale a dire, in esso ciò che ordinariamente viene pensato quale non-godimento in realtà è una forma di godimento, così come è egoismo anche ciò che ordinariamente – lo si è osservato – viene pensato per altruismo? E se questo spazio non

² Cfr., ad esempio, G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 84-85.

c'è, può esservi una libertà quale possibilità di una scelta tra il godere e il non-godere di se stessi e il conoscere e il non conoscere se stessi e gli altri mondi? Se questo spazio non c'è, come giunge a configurarsi l'idea di libertà, anche sulla scorta di quelle considerazioni svolte in precedenza, e che rinvia ad una nozione certamente non lineare, certamente non univocamente affermativa – anzi, negativa – della libertà in quanto tale?

La libertà, il suo concetto, viene sottoposta ad una critica sferzante. L'idea di libertà, come ogni altra idea, si riferisce, infatti, non all'individuo, bensì ad una generalità, ad una «comunanza»; parlare di libertà dell'individuo non è parlare *dell'individuo libero*: libertà dell'individuo è un ricondurre il singolo all'universale (idea positiva di libertà); individuo libero, invece, è un affermare il singolo in quanto assoluta (sciolta da ..., libera da ...; idea negativa di libertà) autoreferenzialità. Un'idea negativa di libertà non implica la possibilità di scelta tra prospettive diverse dal momento che, pur volendo in modi diversi, sempre si giunge ad un risultato unico: l'individuo libero afferma soltanto il proprio godimento nel proprio mondo, anche se agli occhi degli altri mondi una tale godimento appare, appunto, come non-godimento.

La critica dell'idea positiva di libertà (e, conseguentemente, l'asserzione di una libertà negativa) si risolve, insomma, nella critica nei confronti di qualsivoglia categoria sovraindividuale, di qualsivoglia universale: prospettiva, scelta, alternativa etc. appartengono al genere degli universali. Dal solito modulo argomentativo stirneriano tuttavia risulta una interessante questione, cui anche in precedenza si è fatto cenno. Ci si deve cioè chiedere se la critica della libertà in nome dell'individuo possa in realtà conseguire l'esito dell'auspicato riconoscimento della centralità paradigmatica dell'individuo stesso. In altre parole, ci si deve chiedere se la critica della libertà quale universale non implichi una effettiva messa a margine di quell'individuo a cui, invece, il discorso formalmente tributa situazione prioritaria. Ed una tale questione è interessante anche sotto un profilo, per così dire, infrafilosofico, quale ulteriore momento del confronto, a più riprese in queste pagine proposto, tra Stirner e Hegel, confronto intorno al quale si viene articolando il problema stesso di una centralità dell'individuo in una concezione negativa della libertà.

Nel § 469 della *Enciclopedia* si legge della coincidenza tra «libertà vera» ed «eticità», consistente nel fatto che «il volere non ha per i suoi scopi un contenuto soggettivo, cioè egoistico, ma un contenuto universale». È libertà vera, autentica, cioè libertà in quanto tale, solo quella che ri-guardi l'universale (appunto la libertà positiva criticata da Stirner). Se vi

è una libertà *vera*, autentica, ovviamente e conseguentemente deve anche esservene una *falsa*, inautentica, una libertà, cioè, che Hegel chiama (ad esempio nel § 503, ancora nella *Enciclopedia*) «libertà soggettiva» e che egli scorge nel formalismo kantiano: libertà «morale», libertà della contrazione dell'etica in un ambito «particolare» (*Sittlichkeit* ridotta a *Moralität*). Questa libertà, sostanzialmente legata alla volizione dell'individuo particolare – ove quella volizione sia orientata esclusivamente al particolare –, non è libertà “concreta”, conciliata in una universale identità delle differenze, bensì è la generalizzazione della volizione singolare medesima, afferente ad una identità senza la differenza, ad una identità formale astratta che pensa l'impossibilità come realizzazione: che appunto pensa come libertà quel che non è, poiché nulla è una identità che non sia «temprata» dal fuoco della differenza (e dunque nulla è il volere di quel che è nulla). Il “formalismo kantiano”, insomma, altro non fa che ripetere la tradizionale confusione tra la libertà stessa ed il *libero arbitrio*, riducendo il concreto all'astratto, l'universale al singolare, il qualcosa al nulla, il volere proprio di una identità in quanto differenza al volere di una identità che non è tale poiché non contiene differenza. Tra libertà e individuo non vi è coincidenza: il libero arbitrio definisce, contrariamente a quanto ordinariamente si pensi, una relazione di eternità tra libertà e individuo stessi, dal momento che il volere di quell'individuo è il volere non di un individuo bensì, appunto, di una identità che è nulla, che non sussiste né può sussistere: una sorta di pre-dizione del fantasma di Stirner.

Al di là delle abissali differenze, su cui è superfluo insistere, vi è un sottile ma profondo legame tra Hegel e Stirner: non può esservi una libertà priva di ontologica necessità, una libertà “esterna” all'individuo. Ovvero, non può essere libertà *vera* il libero arbitrio, poiché nell'un caso l'esterinità si manifesta come non conclusa spiritualità, appunto come immediata particolarità; nell'altro caso si manifesta come volere che esce fuori di sé, proiettando l'individuo in una dimensione che non gli appartiene, di fatto negandolo, con il ridurlo nell'ambito di quella *semplice* volizione. Anche se mutano le caratteristiche di ciò che è ontologicamente necessario e di ciò che, in quanto esterno, non corrisponde ad una tale necessità, nondimeno resta saldo il rigetto, comune, di una visione duale del mondo.

In questione, anche aldilà di Hegel e Stirner, sono quelle idee di libertà e di libero arbitrio che direttamente rinviano ad una esigenza di definizione di quanto viene pensato come volere dell'individuo. L'individuo-che-vuole non può risultare né implicazione della libertà né del libero arbitrio, bensì elemento fondativo tanto dell'idea dell'una quanto dell'idea del-

l'altro. Ora, l'individuo-che-vuole è un individuo che vive e che fa esperienza, un individuo «umano vivente», nel suo esserci mondano, in situazione. Ed è così che lo intendono sia Hegel che Stirner, indipendentemente dal fatto che il primo lo ponga come «massimo della mediazione», come pensiero conchiuso, ed il secondo come evento immediato e singolare, come radicale non-pensabilità. Libertà e libero arbitrio, dunque, riguardano questo individuo-che-vuole proprio perché questo individuo vive in situazione. Libertà e libero arbitrio hanno a loro referenza, in ultima analisi, la situazione, o per meglio dire, quel che l'individuo vuole di se stesso nella situazione di sé e con sé.

Bisogna pur dire che la situazione dell'individuo, il suo esserci-in-situazione, risulta, tanto per Hegel quanto per Stirner, giuocata tra una necessità ed una possibilità: la necessità vien data dall'esserci stesso di quell'individuo che, nella situazione di presenza, esprime il dato fondativo dell'Essere, oppure, come in Stirner, esprime in quanto presenza d'esserci il dato fondativo di se medesimo senza rimandi ad ulteriori dati di fondazione. La possibilità è data in quanto nichilistica ed aporetica posizione di un nulla e della situazione e dell'individuo: quell'individuo potrebbe non essere, non dare se stesso nel proprio esserci-in-situazione. Se, con Hegel, *l'individuo in generale* è ontologicamente necessario in quanto necessità del presentarsi dell'Essere, *questo individuo qui e ora* è solo possibile; la sua situazione potrebbe anche non esserci. Se, con Stirner, *questo individuo qui e ora* è ontologicamente necessario poiché di per sé fondamento di se stesso e della propria situazione, *l'individuo in generale* è solo possibile, risultando, in ultima analisi, la situazione dell'individuo in generale solo quale proiezione possibile di *questo individuo qui e ora*, o di Me in quanto individuo, o di Me in quanto Unico autofondantesi ed esclusivo. Di fatto, due posizioni meno distanti di quanto a prima vista possano apparire le quali, sotto il profilo della volontà, comunemente rinviavano ad una necessità ontologica – universale o ristretta che sia – commisurandola ad una situazione di possibilità che, in ultima analisi, sembra sanzionare la sussistenza o meno di una libertà in ogni caso radicata su una necessità che contempla la possibilità medesima solo come una delle sue varianti (a loro volta possibili). Da qui, la comune reiezione del “libero arbitrio”: ove la possibilità sempre si trovi innervata in una necessità ontologica il cui esprimersi libero riassuma in sé ogni possibilità, abbiamo libertà autentica; ove, invece, la possibilità venga definita nei termini di una possibilità assoluta, incondizionata (come, appunto, nel “formalismo kantiano” o, ad esempio, nella “morale provvisoria” di Cartesio), ab-

biamo libero arbitrio, ovvero una forma inautentica, impraticabile di libertà poiché viziata dall'equivoco e/o dalla illusione della incondizionalità.

Comunque, e nonostante questi assunti di base, Stirner non stabilisce tra libertà e libero arbitrio una distinzione dai contorni del tutto netti, pur nel rilievo della loro differenza essenziale inerente al rapporto necessità/possibilità. Stirner, del resto, e, come è evidente, non solo Stirner, si imbatte in una difficoltà di non semplice soluzione. Per ben definire la valenza della libertà e del libero arbitrio e la loro distinzione, si dovrebbe prioritariamente ben determinare la valenza semantica della possibilità in quanto sfondo che entrambi contiene e definisce. Ma possibilità è categoria kierkegaardianamente "vertiginosa" che può essere determinata solo negando tutto ciò che nega la possibilità medesima, poiché il determinare in positivo la possibilità significa, di fatto, negarla, ovvero ridurla nei termini di quel determinare, di un limitare (de-terminare, de-finire, tracciare confini, marcare uno spazio), e limitare la sfera del possibile significa negare il possibile stesso in quanto possibile. Della possibilità, cioè, si dovrebbe poter dire ciò che essa non è e non ciò che essa è, dal momento che il suo essere è proprio ciò che nega il suo non-essere. Ne consegue che ancorare la possibilità all'individuo-che-vuole quale fondamento del discorso morale implica poter assai meglio dire ciò che l'individuo non vuole rispetto a ciò che l'individuo vuole. In tal senso, la consistenza ontologica – di una necessità segnata da possibilità – propria dell'individuo riconferma quella insuperabile affezione nichilistica del discorso filosofico e filosofico-morale. E questo, per i motivi indicati, riguarda tanto Stirner quanto Hegel. In altre parole, pur se al di fuori dell'equivoca equivalenza tra l'assoluto e l'incondizionato del libero arbitrio, l'idea di una possibilità incide negativamente sulla asserzione in termini univocamente positivi della necessità del fondamento stesso. Quella necessità permane, però la sua dimensione si determina quale compresenza inscindibile di Essere e Nulla. Insomma, anche sul piano filosofico-morale si rispecchia l'implicito nichilismo che già si manifestava nelle figure fenomenologiche dell'itinerario hegeliano dalla possibilità alla effettiva realtà del vero. Il problema non sta nel fatto se un libero arbitrio sussista o meno, bensì nel fatto se un libero arbitrio sia di per sé pensabile o se il fatto di dichiararlo impossibile non ne sancisca la pensabilità medesima e dunque, proprio in quanto pensabilità, pur se nella forma reiettiva della impossibilità e della insussistenza, non sanziona in accezione nichilistica tanto il discorso filosofico quanto il discorso filosofico-morale.

In altre parole: l'idea del libero arbitrio è di per sé idea che non può che darsi a presenza di un livello ontologico – se si presuppone, chiaramente, la sussistenza di un tale livello – e dunque risultare di per sé presenza necessaria e appunto libera – come necessario e dunque libero è quel livello di cui è presenza –. Proprio in quanto presenza della libertà/necessità dell'Essere, e proprio in quanto presenza di un possibile – della possibilità per la possibilità, della “vertigine” del possibile – a sua volta presenza di libertà/necessità, il libero arbitrio esprime un possibile che di per sé non può darsi che a presenza di un libero/necessario e, dunque, di fatto negare se stesso in quanto idea di una assoluta ed incondizionata libertà situata esclusivamente nella singolare volizione di una individualità a sé referente. Nondimeno, con il fatto stesso di pensarlo quale impossibilità, se ne garantiscono la possibilità medesima, ponendo al contempo in evidenza una possibile impossibilità del livello essenziale. La volizione individuale, così, che al libero arbitrio può essere o meno ricondotta, conduce ad una strada senza sbocco: quella volizione sempre esprime una affezione negativa, un dato che sotto la forma della verità o dell'errore sempre risulta comunque figura della negazione d'essere tanto che si presenti in quanto adeguata oppure inadeguata presenza dell'Essere stesso.

Il *mio volere* di Stirner riproduce in pieno questa affezione negativa: nel rigettare il libero arbitrio si riprende la libertà/necessità di Hegel riconducendola alla *mia necessità* che in quanto tale è la *mia necessaria libertà*, e simultaneamente si rigetta la hegeliana libertà/necessità, nondimeno facendosi forza dell'affezione nichilistica di un Essere che appare nella possibilità, oppure nella possibile impossibilità del libero arbitrio medesimo.

Registriamo una sorta di *Kurzschluß*, forse parzialmente solvibile spostando il livello argomentativo da un piano strettamente teoretico ad uno più “debolmente” teoretico-pratico, sul quale agiscano anche quegli elementi che Hegel dichiarava lontani dal vero ma che nondimeno costruiscono quella diretta esperienza che noi facciamo del mondo. Sotto questo profilo, che è profilo complesso ma non decisivo, sembra accentuarsi lo scarto stesso tra i due livelli, in qualche modo ulteriormente marcando una sorta di impossibilità di fondare l'etica sul vero in quanto tale. Sotto questo profilo, allora, la libertà viene determinandosi sulla base ontologica di una necessità universale (l'universalità dell'esistenza generica e/o dell'esistenza individuale di per sé), ovvero su quella base che consente la sussistenza dell'individuo stesso, mentre il libero arbitrio riguarda invece la scelta che si compie non in relazione ad una situazione generica bensì in relazione ad una data situazione che si registra in *questa* mia individua-

lità, tanto che essa si rivolga *a me stesso* oppure *ad una situazione* più o meno limitata in cui io stesso mi trovo.

Di fatto, su questo piano più direttamente esperienziale, il problema che si pone riguarda la possibilità di conciliare la libertà, quale universale presenza dell'esserci-in-situazione corrispondente alla universale necessità dell'Essere, con il libero arbitrio, quale immediato farsi presenza della libertà/necessità nella volizione individuale dell'ente che appunto determina genericamente o singolarmente il proprio esserci-in-situazione. In altre parole, su questo piano di parziale distanza dal vero, oppure di riduzione del vero medesimo ad una singolarità che in sé riassume ogni genericità possibile, l'idea di un libero arbitrio viene contraddittoriamente mantenuta sotto forma di libera volizione personale, come sorta di "chiave di accesso" alla libertà stessa, come momento iniziale di una scelta e/o decisione rivolta all'universale della libertà oppure critica nei confronti di un universale della libertà, e, in ultimo, come avvertenza dell'individuale, senza il quale l'universale stesso, oppure la riduzione monadica di quell'universale, verrebbe meno o si ridurrebbe a vuota astrazione.

Quel che comunque resta fermo in Stirner è il punto della irriducibilità dell'individuo in quanto tale a qualsivoglia universalità e dunque anche all'universale della libertà. L'*individuo-che-vuole* vuole se stesso, e in questo volere-se-stesso si dà ogni libertà ed ogni necessità nonché ogni possibile articolazione di libertà e necessità secondo le forme del libero arbitrio. Sotto questo profilo, ed è profilo centrale, individuo e libertà – se libertà implica non riduzione dell'universale al singolare bensì universale *tout court* – risultano inconciliabili: la libertà non esprime l'individuo, o meglio, lo esprime solo nella misura in cui lo nega, conglobandolo nell'universale e assumendolo come momento dell'universale. Si tratta, dunque, di negare una simile negazione. Come si è infatti osservato in precedenza:

Che differenza tra libertà e singolarità! Ci si può *sbarazzare* [libertà come essere liberi da ...] anche di molte cose, ma non ci si può certo sbarazzare di tutto [...] La singolarità, invece, è la mia essenza totale e il mio totale esserci [*mein ganzes Wesen und Dasein*], la singolarità sono Io stesso³.

E ancora:

Io non ho niente da obiettare contro la libertà, ma Ti auguro qualcosa di più della li-

³ M. STIRNER, *Der Einzige*, cit., p. 173.

bertà; Tu non dovresti semplicemente *esser mancante* di ciò che non vuoi, Tu dovresti anche *avere* ciò che vuoi. Tu dovresti essere non soltanto un “Libero”, ma anche un “Proprietario”⁴.

L’individualismo di Stirner va oltre la libertà e va oltre il libero arbitrio, negandoli entrambi senza assimilarli. In questa negazione/distinzione, possibile grazie a quella radice hegeliana di cui si diceva, sta l’interesse della sua teoresi che, anche su questo versante, si configura come una potente offensiva semantica nei riguardi di una topistica acriticamente reiterata. Tuttavia, un tale individualismo – e rispondiamo così a quella preliminare domanda che avevamo posto – non sembra affermare la paradigmatica centralità dell’individuo, proprio a motivo del reiterare, nella posizione di una libertà negativa a distinzione/reiezione non solo dell’universale positivo della libertà ma anche dell’universale astratto del libero arbitrio, l’affezione nichilistica che anima ed inficia l’intera teoresi hegeliana: la presenza di una tale affezione, infatti, ripetuta nel quadro di un’argomentazione che pur tende ad isolarla ed oltrepassarla, si risolve nella determinazione di un ente che si autodetermina soltanto grazie alla referenza ad una essenzialità nientificata e di conseguenza nientificante, e che nel suo volere-se-stesso di fatto vuole il niente-di-se-stesso, poiché niente è di per se stesso. Al pari di Hegel e di tutto l’hegelismo, Stirner ripete i limiti e le contraddizioni feconde di una tradizione intera di pensiero.

⁴ *Ivi*, p. 172.

CONCLUSIONE

Il fatto che in *Spettri di Marx* Derrida dedichi all'*Unico* circa trenta pagine ¹ non è aspetto di semplice corrispondenza formale tra la ricerca che svolge e l'oggetto di quella ricerca. Trenta pagine su Stirner nel Derrida intorno a Marx, trecento pagine nel Marx intorno a Stirner, nel corpo della «più gigantesca fantomachia di tutta la storia della filosofia» ², ovvero nell'*Ideologia tedesca*. Marx ragiona su Stirner, e Derrida ragiona sul Marx che ragiona su Stirner. Oggetto comune è quello che Derrida stesso chiama «spettralizzazione del mondo». Quel formale corrispondere è qualcosa di assai più serio e decisivo che non un esercizio di stile o un tentativo di esterna esornazione. Si scorge, infatti, e in Marx e in Stirner, un pari contenuto spettrale ed una pari critica della spettralità. Due riflessioni che hanno una medesima matrice vicina, la filosofia di Hegel, una eguale *verve* polemica verso quella filosofia, ed una lontana matrice metafisica nella controversa ripetizione ed al contempo reiezione di una intera tradizione, plurisecolare, di pensiero: attraverso le figure metaforiche dello spettro e dello spirito, si pongono in rilievo la lotta, il conflitto, tra gli spettri di una teoresi con gli spettri di un'altra teoresi, o, fuor di metafora, le differenti valenze simboliche di quelle teoresi, i loro differenziati referenti all'agire. Ma, aldilà di Derrida, il cui riferimento a Marx/Stirner serve a introdurre queste pagine conclusive e a tentare una sintesi con quanto sin qui osservato, quella dimensione della spettralità – come critica della immaterialità ma anche, al contempo, come non totale affrancamento, nonostante la critica, dalla spettralità medesima – è presente, tanto sul versante dell'immagine quanto su quello della categorialità, in Marx, in Stirner e in colui al quale sia Marx che Stirner devono non poco, cioè in Feuerbach.

Per Stirner, gli spettri, gli spiriti, i fantasmi, le idee fisse sono un problema da risolvere, una realtà tangibile nella sua intangibilità, visibile nella sua invisibilità, materiale nella sua immaterialità, una realtà che è la realtà di un intero complesso simbolico ma che ha effetti suggestivi, che av-

¹ Cfr. J. DERRIDA, *Spettri di Marx*, trad. it. di G. Chiurazzi, Milano, Raffaello Cortina 1994.

² *Ivi*, p. 152.

vincono ed asserviscono le singole realtà degli individui.

Ma, ci siamo chiesti in apertura, Stirner riesce davvero a sbarazzarsi di questa realtà fantomatica? Come si è tentato di mostrare, non vi riesce in maniera soddisfacente, se per soddisfacente si intende coerente, definitiva, in grado di pervenire ad una assoluta autonomia teoretica dagli spettri e fantasmi medesimi. Tuttavia, ed è l'ulteriore aspetto che si è tentato di mostrare, questo suo non riuscirvi risulta proprio ciò che, per così dire, salva *L'Unico*, ciò che ne impedisce la riduzione a mera espressione retorica, oppure a semplicità dello sfogo emozionale, come parte della storiografia lo ha inteso, o a radicalità di una posizione astrattissima, appunto fantomale nella sua astrattezza, come per primi Marx ed Engels, estremizzando, accusano.

Dunque: Stirner non sa liberarsi dalla spettralità. Infatti, nonostante il suo sarcasmo nei riguardi di spiriti, fantasmi, idee fisse e spettri, cioè, in una parola, nei riguardi degli universali che possiedono e annichiliscono l'individualità unica ed esclusiva, c'è uno spettro che si aggira tra le pagine dell'*Unico*, lo spettro dell'«essenza umana universale» e lo spettro di colui che l'ha posta in luce rendendola il centro stesso di un nuovo modello interpretativo del mondo e della vita, vale a dire lo spettro di Feuerbach. E, insieme allo spettro di Feuerbach, le pagine dell'*Unico* nonché la mente di Stirner sono agitati da molti altri spettri, i più terrifici dei quali sono, come si è visto, Hegel, da una parte, e i critici di Hegel, dall'altra.

Nella lettura sotto molti riguardi semplificante che Stirner ne fornisce, non vi è soluzione di continuità tra la spettralità dello Spirito e la spettralità dell'«essenza umana universale»: l'Uomo altro non sarebbe che un vecchio fantasma.

Come si ricordava, non vi è quasi pagina dell'*Unico* che, direttamente o indirettamente, non evochi il fantasma di Feuerbach. E non vi è pagina in cui il termine spettro, fantasma, idea fissa, spirito etc. non compaia, anche più volte di seguito, con una frequenza tale da costituire una fra le principali chiavi d'accesso a quell'opera ed alla riflessione stirneriana nel suo molteplice articolarsi. Ma se questi spettri non sono, allora, un qualcosa di remoto, di estraneo, un qualcosa che Stirner abbia definitivamente eliminato dalla propria mente – diversamente, in ciò, dal nonno illuminista «che faceva spallucce tutte le volte che la nonna raccontava dei suoi fantasmi»³ –, dobbiamo chiederci sino a che punto lo possiedano. Lo possiedono sino al punto che, senza di essi, egli non potrebbe sviluppare neppure

³ M. STIRNER, *Der Einzige*, cit., p. 67.

Conclusione

re la critica della ragione moderna, della metafisica (della spettralità), cioè lo possiedono sino al punto che neppure potrebbe redigere quel suo singolarissimo lavoro, dal momento che il discorso che in esso si viene svolgendo è costruito in opposizione determinata, in negazione puntuale, quasi sorta di hegeliana *Aufhebung*, nei confronti di luoghi specifici e di visioni particolari propri di quel mondo spettrale in cui i fantasmi umani sembrano i più resistenti a svanire. Se il sarcasmo verso gli spiriti e la critica radicale nei confronti di Hegel e di Feuerbach rappresentano la reiezione di un'intera costellazione semantica, quella della modernità, o della modernità più moderna, di cui Hegel e Feuerbach sarebbero gli epigoni, nondimeno, ed altrimenti non potrebbe essere, nel suo furore contro gli universali di quella modernissima modernità, Stirner non può che prendere le mosse dalla modernità in quanto tale.

Però non fa con essa i conti, non fa cioè i conti, per usare un'espressione di Marx, con «la propria precedente coscienza filosofica»⁴. Quando nell'*Unico* esordisce con la celebre frase «io ho posto la mia causa su Nulla», di fatto intende dire che non ha una coscienza filosofica precedente e che quindi non ha bisogno di sbarazzarsi proprio di nulla. Ed intende dire non soltanto che quell'opera vuole essere di per sé rigetto di tutti gli spettri ed i fantasmi della modernità, ma intende anche dire che egli medesimo, in quanto pensatore, in quanto scrittore, privo di precedente coscienza e di memoria storica, parte da zero. Partire da Nulla e porre la causa su Nulla non ha valenza solo teoretica ma anche, per così dire, biografica ed autointerpretativa. Stirner tenta, cioè, di accreditare l'immagine di una filosofia, e di un filosofo, non nuova ma nuovissima, autonoma ed autodeterminata, priva di qualsivoglia presupposto; ovvero ripete, sia pure con intendimenti diversi, esattamente ciò che polemicamente attribuisce a Hegel, per più aspetti forzandone il testo e il lessico, ovvero fa propria quella contestata illusione di dar vita a una filosofia senza presupposti. Stirner interpreta *L'Unico* come un'opera che nel proprio esserci si dà non a negazione di quanto l'ha preceduta, bensì come rappresentazione di un porsi assoluto di cui il negare non è che implicazione di questo stesso esserci.

Ma come si è osservato, soprattutto nel capitolo I di questo lavoro, in realtà così non è – né può esserlo, né per Stirner né per nessun altro –. Stirner parte dalla sua produzione precedente di appena uno e due anni,

⁴ Cfr. K. MARX, *Prefazione a Per la critica dell'economia*, in K. MARX, *Per la critica dell'economia. Introduzione e Prefazione*, cit., p. 106.

da quegli articoli per giornale e da quei brevi saggi per riviste filosofiche e di cultura in cui lo spettro dell'«essenza umana universale», ma anche lo spettro dell'hegeliano *Geist*, occupa ruolo certamente non secondario. Insomma, *L'Unico* rappresenta la coerente continuazione di quegli scritti, anche se al contempo li oltrepassa, in ciò rispecchiando, ancora una volta, l'andamento tipico dell'intero discorso moderno e sul moderno, ovvero il permanente oscillare tra l'appartenere ad un paradigma e l'eccedervi.

Può rivestire interesse richiamarsi, sia pur brevemente, a quegli scritti ai quali, con maggiore ampiezza, si è dedicata parte del capitolo I. E può rivestire interesse per vari motivi.

Il primo è inerente ad un confronto con una costante presenza, ad una ossessione: lo spettro di Feuerbach, o forse, lo spettro-Feuerbach, il moderno secondo la declinazione della critica. Un tale confronto – e, dunque, un aspetto non marginale del rapporto di Stirner con il pensiero moderno nel suo ambivalente appartenere/eccedere – meglio si chiarisce proprio prendendo in esame anche gli scritti anteriori all'*Unico*.

Un secondo motivo, non di carattere teoretico ma più semplicemente storico-ricostruttivo, risiede nel fatto che definire il rapporto tra Stirner e Feuerbach a muovere da quegli scritti consente di gettare uno sguardo d'insieme sull'ambiente intellettuale in cui le rispettive concezioni vanno formandosi, rischiando, così, la reale dimensione della complessiva teoresi stirneriana, la quale non è riconducibile esclusivamente all'*Unico* – come ben note tradizioni interpretative, probabilmente troppo fedeli a quanto Stirner dice di se stesso, lasciano intendere – bensì anche a quelle corrispondenze giornalistiche che, pur se nella continuità con *L'Unico*, a questo non possono essere appiattite. Appunto: tutt'altro che porre la propria causa su nulla, bensì porre la propria causa su un qualcosa di preesistente che, tuttavia, non è totalmente assimilabile alla “causa”. Nell'opera maggiore continuano ad aleggiare i fantasmi delle corrispondenze minori e di nuovi ne vengono creati. Nuovi fantasmi che si alimentano proprio con il materiale residuo dei vecchi.

Un terzo ed ultimo motivo che spinge a soffermarsi ancora su tali scritti risiede nell'esigenza di una esatta datazione di quella produzione, o per meglio dire, nell'esigenza di un'attenzione specifica più alle date di stesura che non a quelle di pubblicazione delle opere. Questa esigenza non risponde solo ad intenti filologici ma manifesta precise implicazioni teoriche. Se infatti stiamo attenti alle date di stesura, non emergono solamente gli aspetti della continuità e della cesura nel quadro della produzione stirneriana, ma anche, singolarmente, gli aspetti della contemporaneità, in sé

Conclusione

sconcertante, di temi e problemi tra loro in contraddizione. Ci appare, così, uno Stirner combattuto tra una asserzione ed una reiezione quasi simultanee delle medesime categorie utilizzate. Infatti Stirner, quando nel '44 se la prende con Feuerbach e con la sua *Essenza del cristianesimo*, che è del 1841, dimentica di prendersela con un se stesso che scriveva cose molto simili a quelle di Feuerbach, ma non nel '41, bensì nel '42-'43. Non sappiamo con precisione quanto tempo egli abbia impiegato nel redigere *L'Unico*, tuttavia non sembra un lavoro che si possa compiere in uno o due mesi. Dobbiamo infatti considerare che si tratta di un testo di più di quattrocento pagine, organizzato, per di più, in forma sistematica e ricco di riferimenti alla coeva letteratura filosofica e politica, e dobbiamo anche considerare i tempi tecnici di pubblicazione – *L'Unico* esce con la data del 1845 ma già si trova nelle librerie nel dicembre del '44. Se consideriamo tutto questo è ragionevole avanzare l'ipotesi che Stirner abbia cominciato a lavorarci alla fine del '43 o, al massimo, agli inizi del '44. Neppure, del resto, si può escludere l'ipotesi che contemporaneamente agli articoli lavorasse all'*Unico*. E pur limitandoci alle ultimissime corrispondenze di attribuzione non dubbia antecedenti *L'Unico*, vale a dire ad *Einiges Vorläufige vom Liebesstaat* ed alla recensione dei *Misteri di Parigi* di Eugène Sue, notiamo che esse risalgono alla seconda metà del '43, in coincidenza temporale con il progetto della «Berliner Monatsschrift» di Ludwig Buhl, la quale sarà edita sì più tardi, solo nel '45, a Mannheim, ma ciò solo per ragioni di censura. È una tale coincidenza di tempi che mostra un autore appunto oscillante tra accoglimento e rifiuto di interi plessi tematici, tra accoglimento e rifiuto di categorie centrali nella teoresi di Hegel, per un verso, e nella teoresi di Feuerbach, per un altro verso, nonché tra accoglimento e rifiuto di un *milieu* intellettuale e culturale, quello degli hegeliani di sinistra, o dei cosiddetti *Freien*. Stirner, cioè, si nutre non solo dei succhi ectoplasmatici degli spettri di Hegel, di Strauß, di Feuerbach, di Bauer, di Ruge e di Heß, ma si nutre anche dei succhi del suo proprio e personale spettro, anche se evita di ricordarcelo. Ma vediamo più analiticamente.

Come si osservava, nelle corrispondenze del '42-'43 risulta centrale la riscrittura del *Geist* hegeliano in termini di *Zeitgeist*. Di particolare rilievo, in un tale contesto, è la recensione alle *Königsberger Skizzen* di Karl Rosenkranz il quale, non avendo compreso lo *Zeitgeist* del presente, sarebbe, al pari della «massa incolta», un «ritardatario»⁵, rimanendo così

⁵ *Königsberger Skizzen von Karl Rosenkranz*, cit., in KS, pp. 83-84.

indietro rispetto al procedere spirituale, e subordinandosi ad una forma oramai superata del *Geist*, ad uno *Zeitgeist* anacronistico. Si noti la datazione dell'articolo, comparso sulla «*Rheinische Zeitung*»: 26 luglio 1842, cioè un anno dopo la pubblicazione dell'*Essenza del cristianesimo*, e tre anni dopo la pubblicazione di *Per la critica della filosofia hegeliana*, opere in cui Feuerbach, pur costantemente legato ad un'impostazione storico-filosofica hegeliana, certo più non si occupa di raffrontare le forme della temporalità spirituale con la spiritualità quale fondamento universale, dal momento che già ha indicato in altro dallo Spirito, cioè nell'«essenza umana», la realtà del fondamento stesso. E per chi è lettore soltanto dell'*Unico* potrà forse risultare sorprendente, ma si noti, ancora, che nella recensione a Rosenkranz è proprio l'«umanità» a incarnare lo spirito del tempo, la forma della spiritualità in atto, di cui però Feuerbach già più non si occupa. Dunque, nel '42, Stirner assume dalla lettura dei critici di Hegel più vicini ad Hegel l'idea di una *adaequatio* epocale/spirituale, ed assume dal critico radicale di Hegel, da Feuerbach – ma certo non solo da Feuerbach –, quell'idea di umanità contro cui – di lì a qualche mese, oppure contemporaneamente? – conduce una guerra ad oltranza.

L'essenza umana altro non è – egli scrive, ma avrebbe potuto scriverlo Feuerbach – che l'essenza divina; o meglio, l'essenza divina altro non è che l'essenza umana distorta, la parvenza, lo *Schein* dell'essenza umana⁶. Come nello spettro-Feuerbach, allora, si agita nella testa di Stirner lo spettro dell'essenza umana e della sua alienazione religiosa: e ciò, nel '42 e in tutto il '43.

Appena un anno prima della pubblicazione dell'*Unico*, e, si badi bene, della pubblicazione, non della stesura, scrive: «I tempi della devozione sono passati [...] Il presente richiede il puramente Umano, il quale soltanto è il veramente Divino»⁷. Ritraduzione, questa, nei termini tipici dell'intero hegelismo di sinistra (in particolare dei fratelli Bauer e di Ruge), filtrata dall'umanismo feuerbachiano, della hegeliana ragione speculativa – l'uscita dell'*Essenza del cristianesimo* e la definizione della «nuova filosofia» come onto-antropologia non sembrano ancora sufficienti a far desistere Stirner dal congiungimento dell'umanità con la spiritualità.

Poi, le cose cambiano, ma non così radicalmente come a prima vista può sembrare. È vero che con *L'Unico* quel che prima era affermato viene negato; è vero che Hegel e Feuerbach da impliciti, se pur controversi, ri-

⁶ Cfr. *Marheineke's Separatvotum*, cit., in KS, pp. 114-121; *Kunst und Religion*, cit., in KS, p. 259, et infra.

⁷ *Gegenwort*, cit., in KS, p. 43.

Conclusione

ferimenti dottrinali diventano espliciti obiettivi polemici, universi spettrali, costellazioni fantasmatiche; è vero che il moderno, da categoria generale esprimente la razionalità dello *Zeitgeist* presente diventa oggetto problematico; è però altrettanto vero, come a più riprese si è osservato, che rimangono termini e concetti della precedente produzione e che il medesimo porre a problema il moderno non è, nel quadro dell'hegelismo, tratto peculiare di Stirner, né dei *Freien*, né di Feuerbach, ma, come proprio Feuerbach riconosce, già si ritrova in Hegel – Feuerbach parla significativamente, a proposito della filosofia del maestro, di punto di svolta nel quadro della modernità⁸. Stirner, ancora una volta, non pone la propria causa su nulla; la sua negazione non annichilisce – come invece egli pretende – bensì mantiene in essere un discorso nella stessa misura in cui ambisce ad eccedervi. L'eccedenza di Stirner non sta in una negazione di appartenenza, nella impossibile recisione delle radici medesime di un appartenere, bensì sta in un sintomo: quello dell'agnizione stessa all'eccedenza. Le differenti forme di dominazione sull'individuo nella modernità, che egli va delineando, sono esattamente l'articolarsi complesso di quel sintomo. Ora, dal momento che la modernità nel suo complesso viene scorta come regno dello *Schein*, di quella parvente, celeste, spettralità che, in quanto tale, rappresenta il dominio in sé e per sé sull'individuo, la negazione ed al contempo la conservazione, nel '44, dei termini e dei concetti del '42-'43, altro non è che il tentativo di determinare un pensiero oltre i modelli teorici e culturali della modernità a muovere dalla modernità in sé e per sé, di cui, pur se con sguardo "sintomatico" e con finalità critica, reitera il discorso stesso.

Possiamo allora dire che la permanenza nell'*Unico* di quei termini e concetti tipici della produzione degli anni '42-'43 mostra un doppio volto che rispecchia la duplice valenza negativa e conservativa sopra indicata: da un lato, quei termini e concetti, con la loro permanenza, rappresentano la via negativa per fuoriuscire dal moderno, poiché negando essi si tenta di negare il moderno nel suo insieme; dall'altro lato, rappresentano la sussistenza del moderno, la permanenza di quei fantasmi e di quegli spettri che segna l'appartenenza di fondo di ogni discorso, per quanto eccedente lo si voglia. Si giunge ad esiti quasi paradossali ma nondimeno insolubili: solo nella dominazione si può fuoriuscire dalla dominazione; la dominazione è, ad una, appartenenza ed eccedenza. La fenomenologia dello spirito

⁸ Cfr., per questo, tra i molti possibili luoghi della produzione feuerbachiana dal 1839 in poi, L. FEUERBACH, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, in L. FEUERBACH, *Werke in sechs Bänden*, hrsg. von E. Thies, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1975, III, p. 278.

si legge quale filosofia del dominio; lo spirito si legge quale spettro, fantasma. Ci si appropria di uno schema storico-filosofico, quello di Hegel, quello dell'approdo della modernità medesima, per rivolgerlo contro Hegel e contro quel che Hegel rappresenta. Un tale schema, ed un tale uso di questo schema, non è, naturalmente, solo di Stirner bensì è comune a tutti i pensatori che provengono dall'hegelismo, ed è anche di Feuerbach, o, meglio, è di lui in maniera assai più decisiva che non di Stirner. Ma vi è una differenza di fondo: Feuerbach non è solo "sintomo" di una crisi della modernità, ma è anche agnizione di determinazione di una post-modernità. I termini e i concetti della tradizione moderna, in specie hegeliana, sono in lui presenti quale scarto tra dominio e costruzione di una universale nuova concezione del mondo che al dominio sappia opporsi in senso paradigmatico. In Feuerbach è cioè presente una finalità costruttiva che sembra praticabile solo su scala universale e solo sulla base di una teoresi che giustifichi questa praticabilità medesima. Per Stirner la spettralità di Feuerbach, lo spettro-Feuerbach, risiede appunto in ciò: nel porre una finalità e nel porla in accezione paradigmatica, sovraindividuale. Nel porla, cioè, modernamente, quale ulteriore forma di dominazione.

Alla declinazione moderna – la più moderna nella modernità –, paradigmatica, di Feuerbach, Stirner risponde, come si è visto, contraendo nella monade autoreferenziale ed assoluta dell'*unico* la eterna sincronicità ed universalità del moderno paradigma hegeliano. Per certi versi, lo schema storico-filosofico del vecchio maestro viene ridotto alla temporalità-oltemporalità dell'unico, e il sistema che in un tale schema si esprimeva e che tale schema esprimeva viene riassunto nella categoria dell'unico, quale categoria incarnante una globalità sistematica autofondantesi, che si scandisce, tuttavia senza necessità, nelle forme del passato, del presente e del futuro, ma che, al contempo, data la sua natura autofondativa, non viene affetta né da passato, né da presente, né da futuro. Nel '44, insomma, grazie alla radicalizzazione della categoria della individualità, oramai sciolta da qualsivoglia valenza di tipo relazionale – storico-sociale, culturale o temporale che sia –, si assiste alla ritraduzione in termini di unicità di quel *Geist* hegeliano che negli anni '42-'43 continuava ad esser declinato in congiunzione con l'Umanità. Si potrebbe così dire che se nel '42-'43 lo Spirito, in quanto *Zeitgeist*, in quanto Umanità/Spirito, si contrapponeva allo spettro, identificabile con la sussistenza nel presente dello *Zeitgeist* tramontato, dell'anacronismo, nel '44 il *Geist*, lo Spirito, è lo spettro in sé. Lo Spirito, nel '44, non viene più nominato al singolare bensì al plurale, ed in questo plurale assume piena significativi-

Conclusione

tà: appunto gli spiriti, indistinguibili, in quanto tali, dagli spettri.

Se nei riguardi di Hegel Stirner è debitore dello schema storico-filosofico e, principalmente, di quella osservata idea di sincronicità condensantesi nella dimensione singolarissima dell'unico, nei riguardi di Feuerbach è debitore, molto probabilmente, dell'idea medesima di spettralità. Stirner tuttavia espande a categoria ermeneutica quel che in Feuerbach era poco più che una ripresa di temi e figure tipici della cultura letteraria tedesca, e poco più che una *boutade* polemica ed un semplice abbozzo di intento programmatico. Ma si confrontino questi due passi, il primo tratto dall'*Essenza del cristianesimo* ed il secondo dall'*Unico*, e si noti la quasi totale aderenza lessicale del secondo al primo.

Scriva Feuerbach:

Nella nostra epoca e nella teologia [...] continua ad apparire lo spettro dell'essenza oltreumana e sovranaturale dell'antico cristianesimo, che quantomeno come *fantasma* aleggia nella loro testa. Solo che sarebbe stato un compito privo di qualsiasi interesse filosofico se l'autore si fosse posto a meta di questo lavoro il fornire la prova che questo spettro moderno è soltanto un'illusione, un autoinganno dell'uomo. Gli spettri sono ombre del passato – ci riportano necessariamente alla questione: che cos'era una volta lo spettro, quando ancora era un ente di carne e di sangue?⁹

Scriva Stirner:

Nell'epoca degli spiriti i pensieri Mi crescevano sopra la testa, dalla quale tuttavia erano stati partoriti; come fantasie febbrili Mi aleggiavano intorno e Mi facevano vacillare: una potenza spaventevole! I pensieri si erano fatti *carne ed ossa* da soli, erano fantasmi¹⁰.

L'«epoca degli spiriti», di cui parla Stirner, ha assonanze con l'epoca dell'«antico cristianesimo», con l'infanzia dell'umanità, con la subordinazione alle potenze «sensibili». Ma l'epoca degli spiriti non segna solo le tappe iniziali di un percorso bensì riguarda l'intero percorso dell'umanità.

Rispetto a Hegel, ed anche rispetto a Feuerbach, questa epoca degli spiriti risulta sia antedatata, sia coeva, sia postdatata, ovvero riguarda, come si è visto, tanto la generalissima e assai poco definita categoria dell'«antico» quanto la altrettanto generalissima e assai poco definita categoria del «moderno». E questo, coerentemente con la sopra rilevata dimensione sincronica delle forme storiche. Comunque anche su Feuerbach vi è poi

⁹ L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, mit Nachwort von K. Löwith, Stuttgart, Philipp Reclam Jun. 1984, p. 10.

¹⁰ M. STIRNER, *Der Einzige*, cit., p. 14.

da dire che l'epoca dell'antico cristianesimo va ben al di là della sua collocazione storico-culturale in senso stretto e giunge ad assumere anch'essa dimensione sincronica: anche nella modernità si perpetua l'antico cristianesimo in quanto sussistenza della teologia, appunto in quanto «fantasma», in quanto «spettro moderno». È del resto ben nota la polemica feuerbachiana contro la filosofia di Hegel definita quale «teologia speculativa». Ed ancora una volta anche in Feuerbach, come in Stirner, riemerge l'idea tipica dell'intero giovane-hegelismo, quella dello *Zeitgeist* e dell'anacronismo – idea che se pur inespressa, oppure rigettata, dal momento che la riscrittura in termini non spirituali del fondamento non può legittimarla, tuttavia continua ad agire quale sfondo su cui si staglia la delinea-zione del percorso storico stesso. Ed emerge anche, comunemente, un distanziarsi – il che non significa totalmente abbandonare, affrancarsi – dalle posizioni del maestro, appunto con l'idea dell'intersecarsi di epocalità differenti. In questo senso, l'«epoca degli spiriti» e l'«antico cristianesimo» si mostrano quale continuità dell'antico nel moderno, quale permanenza del sacro nel contemporaneo mondo secolarizzato e sdivinizzato; ma se è così, allora questo mondo non è né secolarizzato né sdivinizzato: la desacralizzazione del mondo, l'oltrepassamento della sua «antica modernità», non è un fatto compiuto. Continuando a sussistere il sacro, continuano a sussistere l'epoca degli spiriti ed il cristianesimo. Lo *Zeitgeist*, allora, è tanto il desacralizzare quanto il sacro, e il moderno è tanto il mondo degli spiriti quanto la negazione del mondo degli spiriti. Il moderno è l'antico, il dominio delle «potenze sensibili»; ma anche il moderno è la negazione dell'antico, e in quanto negazione dell'antico il moderno è il dominio delle «potenze spirituali» o, con Hegel, «intellettuali». Appunto un intersecarsi di epocalità nel loro succedersi, una fenomenologia di dominazioni adeguate o inadeguate allo spirito del tempo – certo, una volta che si sia ben capito in cosa consista questo spirito del tempo! –.

Fantasmi, spettri, spiriti gli uni contro gli altri armati. Lo *Zeitgeist* contro l'anacronismo, l'anacronismo che gli oppone resistenza: l'anacronismo, con la sua folla di spettri, di fantasmi, con la permanenza dell'ombra di un passato che lo *Zeitgeist* vorrebbe solo per ombra e che, invece, continua a mostrare un proprio corpo. Ombre che dunque oscurano anche il presente poiché gli uomini non hanno coscienza della loro fondazione non divina, e continuano a vivere nell'illusione e nella parvenza. In questione, insomma, sono l'idea di alienazione, di perdita e trasferimento in altro di ciò che invece viene pensato come peculiarmente umano, e l'idea di dominio sull'uomo stesso che una tale perdita di sé e trasferire ad altro

Conclusione

inevitabilmente comporta.

Tuttavia, in Stirner, come si è sottolineato, una tale questione si sviluppa in modo certamente non conforme né a Hegel né a Feuerbach: l'alienazione non è né estraneazione necessaria dello Spirito nel suo presentarsi nel mondo e come mondo, né è negativa perdita dell'uomo per un sacro e un divino di cui l'ontoantropologia dell'avvenire rappresenta necessaria riappropriazione. Per Stirner, l'alienazione è annichilimento dell'individuo, puramente e semplicemente. L'idea che nel '44 Stirner ha dell'alienazione è direttamente idea del dominio: la molteplicità delle forme spettrali che condannano il singolo nella «possessione». L'uomo non ha perduto qualcosa di essenziale, né è, come invece pensa Feuerbach, e come pensano i “moderni”, o meglio, i “più moderni” tra i moderni, lontano dalla verità. E la verità, del resto, altro non è che strategia di “seduzione” da parte del dominio, né più né meno che uno dei tanti fantasmi da cui liberarsi. Dunque l'uomo non ha perduto nulla né è lontano dalla verità. O per meglio dire: ha perduto tutto e, insieme al tutto, ha perduto la sua capacità di ricondurre a se stesso ogni verità. Ha perduto la propria capacità di pensarsi Non-Uomo, la propria capacità di pensarsi individuo unico, di sapersi per unica verità possibile. L'individuo, pensando l'Uomo, ha perduto la propria capacità di pensare che l'Uomo è soltanto un pensiero, un universale che lo domina. Insomma, quel che l'uomo, o per meglio dire, l'individuo ha perduto non può certamente consistere in una essenzialità o in un pensare la verità di una essenzialità, bensì consiste in una capacità di – come Stirner scrive – «spensieratezza», capacità che appunto dal dominio viene isterilita. La «spensieratezza» è l'unica via possibile per sgretolare il dominio: non si tratta di opporre al pensiero un pensiero di altro segno, bensì si tratta di opporre al pensiero l'assenza di pensiero. Solo questo è il modo per eccedere rispetto al dominio, al «sacro»: delegittimarlo attraverso una “spensierata indifferenza”.

Potremmo dire che mentre Feuerbach propone un sapere come ricerca della verità, la quale avrà nei suoi esiti la costituzione di una comunità umana – una verità teoretica ed una comunità pratica che, in quanto tali, oltrepassano il moderno poiché ne eliminano una parvenza scambiata per adeguata presenza d'Essere –, Stirner propone un sapere antagonistico al complesso paradigmatico della modernità nel suo insieme – in cui risiede, appunto, anche il dato di verità, che è parvenza di per sé.

Due idee diverse, dunque, di alienazione e, conseguentemente, due prospettive diverse di liberazione. Comunemente, però, si pone un problema che potremmo chiamare di destrutturazione/scomposizione: disincarnare

la corporeità del fantasma, dello spettro. Disincarnare ciò che di per sé non è carne ma che *pare* esser carne: disincarnare in nome della carne. Se per Feuerbach, però, il problema è disincarnare lo Spirito/spettro di Hegel, per Stirner il problema è anche disincarnare l'ulteriore Spirito/spettro, l'Uomo di Feuerbach. Infatti, la stessa liberazione dal mondo degli spiriti, dal mondo teologico, celeste, così come questa si configura in Feuerbach, è una liberazione spettrale, una lotta in cui determinati fantasmi tentano di avere il sopravvento su altri determinati fantasmi: una forma del dominio, del sacro, tende, cioè, a soppiantare un'altra forma di dominio, di sacro.

Ancóra spiriti e ancóra spettri, insomma; gli spiriti della modernità che assumono le sembianze della verità, indifferentemente dalla verità come Dio e dalla verità come Uomo, oppure, il che è lo stesso, come *Geist*, come *ratio*, come universale, come carne che non è tale, come concreto che invece non è tale ma che è, con lessico hegeliano, semplice universale negativo-astratto.

Se qualcosa si perde, ciò significa che vi è qualcosa da perdere. Se si perde l'Uomo in Dio, allora vi è un Dio, lo si chiami come si vuole, lo si chiami, appunto, Uomo. È proprio questa l'obiezione principale che Stirner rivolge a Feuerbach e alla sua idea di alienazione in quanto perdita: con il perdersi dell'Uomo in Dio, si riscrive Dio come Uomo, reiterando, in nuova forma, l'essenza medesima del cristianesimo. Feuerbach, in altre parole, si impossessa del contenuto del cristianesimo, dunque fa propri, anche se per via negativa, quegli attributi che il cristianesimo attribuisce a Dio, quei predicati divini, quelle «perfezioni», che dominano l'individuo. Feuerbach, con l'opporvisi, lascia insomma sussistere i capisaldi dottrinali del cristianesimo, cioè della modernità e, in essa, della modernità più moderna.

E Feuerbach risponde nel '45, a pochi mesi dall'uscita dell'*Unico*, facendo riferimento diretto al proprio scritto del '41: i contenuti di Dio, le sue perfezioni, sottolinea, sono la natura e l'umanità, di per sé eterne ed universali. Questi contenuti e perfezioni non possono essere eliminati; questi contenuti e perfezioni, questi predicati di Dio, si devono «lasciar sussistere», altrimenti non sussisterebbero neppure la natura e l'uomo¹¹. Non si tratta, cioè, egli prosegue, di una semplice inversione tra soggetto e predicato, come invece gli rimprovera Stirner, bensì del riconoscimento del carattere sostanziale di quei predicati che, in tal modo, cessano di es-

¹¹ Cfr. L. FEUERBACH, *Über das «Das Wesen des Christentums» in Beziehung auf den «Einigen und sein Eigentum»*, in L. FEUERBACH., *Werke in sechs Bänden*, cit., IV, p. 69.

Conclusione

ser predicati e si costituiscono per vero e reale soggetto ontologico. Da un tale riconoscimento di sostanzialità consegue che il ricondurre quei predicati ad appartenenza terrena ed umana è indicativo non di una «liberazione teologica» dalla teologia e dalla religione, bensì dell'esatto contrario, cioè del superamento di ogni teologia e di ogni religione, poiché il dotare di carattere fondativo quel che tradizionalmente è attribuito di una sostanza teologica (tanto «comune» quanto «speculativa») ed il ridurre a mero predicato dell'uomo, vale a dire a sua proiezione illusoria e parvente, una tale sostanza, fa decadere la sussistenza ontologica e la legittimazione teorica quale fondazione ontologica della sostanza teologica medesima. Stirner controbatte che il problema non sta tanto in ciò che Feuerbach ritiene essere l'obiezione relativa all'inversione tra soggetto e predicato, quanto nel fatto di lasciar sussistere dei predicati, che sono universali, che riguardano le «perfezioni essenziali» al di sotto ed oltre l'individuo e che, dunque, lo annichiliscono, lo riducono a nulla, ad entità dominata da figure spettrali. È da questa sussistenza di «perfezioni essenziali» che discende, appunto, il carattere teologico della liberazione feuerbachiana; ne discende, insomma, che Feuerbach «è un vero cristiano», un vero cristiano posseduto dal fantasma del sacro¹². E così via, per pagine e pagine, tanto nello scrittarello di Feuerbach quanto in quello di Stirner, senza particolari novità rispetto alle loro opere maggiori, anzi semplificando e spesso forzando il testo dell'avversario. In questione è comunque la dimensione reale della liberazione, che entrambi vogliono per non religiosa, e che l'uno interpreta nell'accezione della fondazione universale umana, mentre l'altro interpreta nell'accezione dell'autofondatività singolare.

Stirner usa "religione" nel significato di "sacro". Nella "religione" il "sacro" è implicito nella etimologia del termine stesso *re-ligio*, "legame". La religione è il "sacro" appunto perché è legame, un qualcosa che lega insieme, uno stare-insieme, un essere l'un l'altro vincolati. Il sacro, dunque, è quel qualcosa che, in quanto legame di enti che stanno insieme, nega l'esser liberi e l'esser singoli, definendo al contempo una relazione che, in quanto tale, risulta forma oltre l'individualità. Questo sacro legame che in sé e per sé, proprio perché forma, costituisce un regno celeste, magico e divino, segna una incolmabile distanza tra se medesimo e il terreno, una irricomponibile scissione. Si tratta, appunto, di oltrepassare quella scissione, impedendone la possibilità medesima di determinarsi, quel pensare per forme generali che inevitabilmente la generano. Alla ba-

¹² M. STIRNER, *Recensenten Stirners. Entgegnung an Feuerbach, Szeliga und Hess*, in KS, p. 381.

se della scissione tra celeste e terreno risiede insomma il pensare secondo l'antitesi singolare/universale. Quasi hegelianamente, potremmo dire, Stirner richiede, allora, uno sforzo di risoluzione di ogni scissione: sciogliere gli opposti, sembra dire, sciogliere ogni rigidità separante, sciogliere, conseguentemente, la separazione tra determinazione celeste e determinazione terrena, poiché è proprio questa separazione a mantenere l'individuo in una situazione di opprimente dominazione: il magico e divino mondo degli spettri che tiranneggia nel suo esser carne di parvenza la reale carne dell'uomo e del mondo.

L'*analysieren* del *Verstand* hegeliano viene qui emancipato dalla sua transitiva funzione di trapasso dall'una all'altra figura e dall'uno all'altro momento del sapere e determinato ad ermeneutica globale del sacro, secondo una infinita tensione tra la permanenza di quest'ultimo e il suo potenziale tramontare e definitivo dissolversi. E ciò, ancora una volta, intervenendo su un dato categoriale e riportando quel dato al potenzialmente in sé dirompente radicamento del categoriale in un qualcosa che lo precede. *Analysieren*, appunto, da *avalúω*, dallo sciogliere i nodi di una tela o la trama di un tessuto, sino alla scomposizione di quel tessuto stesso ridotto ai suoi elementi primari: dalla trama a ciò che consente la sussistenza di quella trama medesima. Dal legame, insomma, ai momenti singoli che lo compongono. L'*analysieren* in quanto *avalúω* scioglie così il "sacro" e la *re-ligio*, disvelandone gli elementi costitutivi e conseguentemente risolvendo nella monade individuale ogni scissione – ed ogni cultura legittimante la scissione – tra il celeste e il terreno. Una categoria "irreale" si scioglie nel pre-categoriale di una "materialità" remota, terrena, fatta di carne e di sangue, della carne e del sangue dell'individuo *leibhaftig*, atomo di realtà, momento ultimo della trama, filo sottilissimo di una tela. Senza l'individuo non vi potrebbe essere legame alcuno, ma l'esistenza di un legame nega l'individuo in quanto tale. L'atomo è terra e realtà ma l'unione di più atomi condanna al celeste e all'irreale, condanna al sacro, che non è soltanto Dio ma appunto l'universale in sé e per sé, lo spettro in quanto spettro, di cui la feuerbachiana «essenza umana» rappresenta, come si è ora visto, la più moderna declinazione: «La *religione* umana è soltanto l'ultima metamorfosi della religione cristiana»¹³.

Al contrario di Feuerbach, Stirner non distingue tra il sacro della religione e il sacro della teologia, cioè, tra il legame umano che nella religione si esprime, pur se sullo sfondo di un ideale divino alienato, e la siste-

¹³ M. STIRNER, *Der Einzige*, cit., p. 192.

Conclusione

mazione, secondo gli schemi della ragione teologica, di quel legame nella esclusiva forma dell'alienazione, dimentica di ogni referenza all'umano. Anche Feuerbach, per certi versi, vuol ricondursi al "reale" di una precategorialità di carne, di terra e di sangue, ma si tratta, nel suo caso, di una precategorialità della trama e del tessuto stessi che nella *re-ligio* in quanto legame tra uomini può ben esprimersi. Il sacro come separazione appartiene, per lui, alla sola teologia e dunque è a questa che l'*analysieren* deve applicarsi: il sacro può ben sussistere – ed infatti continua a sussistere in quanto «religione dell'umanità» –, ove le sue forme non si diano in situazione separata/separante. Oggetto della critica non è, allora, l'universale *tout court*, bensì è, con aderenza quasi perfetta al maestro Hegel, l'universale astratto, il dato della rigida semplicità scambiato per fluida concretezza, il dato dell'evidente immediato scambiato per verità in sé, il dato di *realtà* scambiato per *effettualità*.

Ove, invece, oggetto della critica sia l'universale in sé e per sé, e ove, sotto un tale riguardo, nessun interesse rivesta la distinzione tra universali, neppure riveste interesse la distinzione tra religione e teologia. Coerentemente, ove si connoti per sacro l'universale in quanto tale, ove, cioè, ogni forma sovraindividuale venga ricondotta a celeste, magica, divina spettralità, la medesima liberazione dalla religione e dalla teologia nel senso della riconduzione all'umano di caratteristiche scorte per alienate nella «illusione» e nella «parvenza» divine – ovvero quella liberazione dalla parvenza per la verità e quella riconduzione all'umano volute da Feuerbach – non può venir tratteggiata che per semplice, e a sua volta illusoria, liberazione teologica dalla teologia e dalla religione ¹⁴.

Tuttavia, nell'interpretazione dell'universale umano, o, più in generale, nell'interpretazione che Stirner fornisce di Feuerbach, vi è eccessiva semplificazione. Non si dice molto di più – come nel corso del lavoro si è osservato – se non che Feuerbach rimane nel sacro, che la sua è appunto una liberazione teologica, che l'essenza umana è un fantasma ¹⁵. La filosofia di Feuerbach, egli scrive, è «filosofia speculativa» e la filosofia speculativa altro non è che «teologia» ¹⁶, cioè religione, celeste dominazione di fantasmi. Ancóra una volta, quindi, ci si avvale di quei termini, di quelle espressioni e di quei concetti che Feuerbach usa contro Hegel, per ritorcerli proprio contro Feuerbach, secondo lo stile tipico dell'intero hegelismo di sinistra. Insomma, nello stesso modo in cui, semplificando e talora

¹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 268-269.

¹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 51-52.

¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 51.

forzando il testo di Hegel, Feuerbach definisce la filosofia idealistica del maestro appunto per teologia speculativa o per panteismo, altrettanto semplificando e forzando il testo di Feuerbach Stirner definisce la filosofia antropologica dell'avversario per teologia speculativa, per ultima incarnazione del sacro. Stirner, in altre parole, si impossessa del lessico feuerbachiano per fare di Feuerbach stesso l'ultimo epigono di quella teologia speculativa in cui l'insieme della modernità culminerebbe. L'Uomo di Feuerbach, l'intero senso del divenire temporale, delle sue forme fenomenologiche e storiche, così, equivale allo Spirito di Hegel – e lo Spirito di Hegel non è che la riscrittura, la configurazione ulteriore della ragione moderna, a sua volta riscrittura della sacralità del vecchio Dio –. In tal modo, il cerchio si chiude: l'umanità feuerbachiana è l'esito della modernità, il più moderno del moderno, la modernità è il sacro, la filosofia feuerbachiana è il sacro ed il suo esito finale. Il senso della filosofia di Feuerbach continua ad essere la moderna ricerca di un senso oltre la presenza ¹⁷, oltre quell'unica realtà possibile che è l'Unico *leibhaftig*, nella cui carne e nel cui sangue, nella transitorietà medesima dell'esistenza che compie, nell'ininterrotta e continuamente revocabile temporalità dell'eserci, si esaurisce ogni senso.

In Stirner si assiste ad una costante irrisione del senso. Ma una tale irrisione staglia la sua riflessione su uno sfondo ambivalente: da una parte la condanna nella semplice presenza del reale in quanto evidente, nella trama proprio di quel Discorso spettrale, di dominazione, che invece si vuole oltrepassare; dall'altra parte le consente di costruirsi quale figura di controllo e, attraverso ciò, di possibile dominio proprio su quel reale di evidenza che riduce l'unico a negazione di sé, cioè le consente la riduzione dello spettro appunto a spettro, o potremmo dire, la nominazione dello spettro in quanto tale, la possibilità stessa di parlare dello spettro e, con ciò, di annichilirlo in quanto spettro. Sotto questo profilo, dunque, l'irrisione del senso definisce la dimensione più autentica e profonda della idea stessa di ribellione: ribellione metafisica, vale a dire *ribellione contro la metafisica*.

Stirner irride al senso poiché egli non è un pensatore del "profondo", e non è un pensatore del profondo poiché è un pensatore del divenire ontologico, vale a dire un pensatore che nel suo non pensare l'Essere di fatto pensa l'Essere in identità inscindibile con il tempo e dunque affetto origi-

¹⁷ *Ivi*, p. 142: «Così, in questa fine dell'epoca moderna (epoca dei moderni) la cosa principale torna nuovamente ad essere quella che era stata all'inizio della medesima: la "libertà spirituale"».

Conclusione

nariamente da un distruttivo *non*. Ma nessun pensatore di scuola hegeliana, tranne Feuerbach, è, del resto, un pensatore del profondo. E neppure Hegel lo è. Stirner si ferma alle “cose penultime” senza voler sondare gli abissi della “ultimità”, anzi, irridendo all’idea stessa di una ultimità: la metafisica della ultimità è uno dei tanti abbagli della metafisica, oppure è la metafisica senz’altro. Stirner risolve il senso abissale delle cose in monadi di granitica evidenza – o per meglio dire, sulla linea del paradosso che sempre contraddistingue la sua teoresi, in monadi di granitica evidente evanescenza –. L’evidente evanescenza di Stirner si situa sulla linea direttamente hegeliana di quella interrogazione: la risoluzione ad evidenza del senso si declina nelle forme di plurali verità singolari che ritraducono, riducendole a particolarità, quelle universali figure della presenza fenomenologica dislocate secondo l’inesausto divenire di una verità d’essere identificata con il pensare medesimo (c’è qualcosa di più lontano di una tale verità, propria di una presenza in divenire, rispetto all’abissale profondo del senso delle cose stesse?). La risoluzione di Stirner è eguale a quella del Marx non feuerbachiano, cioè del Marx vicino ad Hegel: anch’egli risolve la questione della ultimità e del senso nella evidenza, molto semplice, di ciò che chiama “reale concreto”: presenza, di per sé, di una ragione che ad un simile “reale concreto” conferisce senso di ultimità senza però esser tale. Né Heidegger – che nel Novecento assumerà, dell’hegelismo, parte del lessico, dello stile e dell’abito teoretico – sarà un pensatore del profondo, facendosi forte di una debolezza: la resa di fronte ad una presenza che altro non fa che ribadire una insuperabile penultimità.

Stirner, cioè, da buon hegeliano, non è in grado di pervenire agli esiti a cui su altri versanti e in altri tempi sanno invece pervenire uno Schopenhauer o un Nietzsche; non sa rompere completamente con una tradizione, bensì vi appartiene nel suo non appartenervi e non vi appartiene nel suo appartenervi. E sta tutto qui il paradosso della sua riflessione, parallelo, sotto molti riguardi, al porsi problematico della tradizione stessa in Hegel: in questo suo appartenere alla tradizione, Stirner eccede rispetto ad essa, sino a rappresentarne effettivo elemento di crisi, al pari appunto di Hegel che, nella stessa misura in cui ne rappresentava l’approdo ultimo, anche ne determinava il momento di cesura.

BIBLIOGRAFIA

Dalla amplissima bibliografia su Stirner vengono trascelti solo alcuni, pochi, contributi che riteniamo significativi o perché definitivi di linee interpretative fondamentali oppure perché concentrati su questioni speciali del pensiero stirneriano.

- G. Adler, *Anarchismus*, in « Handwörterbuch der Staatswissenschaften », 1890, Bd. I.
F. Andolfi, *L'egoismo e l'abnegazione. L'itinerario etico della sinistra hegeliana e il socialismo*, Milano, Franco Angeli 1983.
F. Andolfi, *Il non uomo non è un mostro. Saggi su Stirner*, Napoli, Guida 2009.
H. Arvon, *Aux Sources de l'existentialisme: Max Stirner*, Paris, PUF 1954.
J. Bergner, *Stirner, Nietzsche and the Critique of the Truth*, in « Journal of the History of Philosophy », 1973, pp. 523-534.
E. Bernstein, *Die soziale Doktrin des Anarchismus. II. Max Stirner und «Der Einzige»*, in « Die Neue Zeit », 1891-1892, Bd. I, n. 14.
A. M. Bonanno, *Teoria dell'individuo. Stirner e il pensiero selvaggio*, Trieste, Edizioni Anarchismo 2004.
A. M. Bonanno, *Max Stirner*, Trieste, Edizioni Anarchismo 2004.
R. Calasso, *Accompagnamento alla lettura di Stirner*, in M. Stirner, *L'unico e la sua proprietà*, trad. it. di L. Amoroso, Milano, Adelphi 1979.
C. Cesa, *Le idee politiche di Max Stirner*, in C. Cesa, *Studi sulla sinistra hegeliana*, Urbino, Argalia 1972, pp. 333-359. P. Ciaravolo, *Max Stirner. Per una teoresi dell'Unico*, Roma, Cadmo 1982.
P. Ciaravolo, *Max Stirner: logica e sinonimia dei termini «individuo», «singolo» e «unico»*, in « Il contributo », 1984, n. 3.
P. Ciaravolo (a cura di), *Nietzsche-Stirner*, Roma, B.M. 1984.
C. Di Mascio, *Stirner giuspositivista. Rileggendo l'unico e la sua proprietà*, Trento, UNI Service 2011.
C. A. Emge, *Max Stirner. Eine geistig nicht bewältigte Tendenz*, Mainz-Wiesbaden, 1964.
R. Escobar, *Nel cerchio magico. Stirner: la politica dalla gerarchia alla reciprocità*, Milano, Franco Angeli 1986.
E. Ferri, *L'antigiuridismo di Max Stirner*, Milano, Giuffrè 1991.
E. Ferri, *La città degli unici. Individualismo, nichilismo, anomia*, Torino, Giappichelli 2001.
E. Ferri (a cura di), *Stirner e l'individualismo moderno*, Napoli, CUEN 1996.
F. M. Gordon, *The Debate between Feuerbach and Stirner*, in « The Philosophical Forum », 1978, pp. 52-65.
H. G. Helms, *Die Ideologie der anonymen Gesellschaft*, Köln, M. Du Mont Schauberg 1966.

- B. Kast, *Die Thematik des «Eigners» in der Philosophie Max Stirners*, Bonn, Bouvier 1979.
- A. Laganà, *Tra filosofia e politica*, Iglesias, Edizioni Archivio Famiglia Berneri 1977.
- A. Laganà, *Scritti su Stirner*, Verona, Edizioni del Paniere 1988.
- A. Laganà, *Stirner e la problematica della polarizzazione*, in «Nuovi Annali della Facoltà di Magistero dell'Università di Messina», 1993, n. 11, pp. 337-347.
- J. H. Mackay, *Max Stirner. Sein Leben und sein Werk*, Berlin, Schuster 1898.
- L. Maccioni, *Studi italiani su Stirner*, in «Parénklisis», 2006, n. 4, pp. 245-250.
- P. Marconi, *La libertà selvaggia. Stato e punizione nel pensiero libertario*, Padova, Marsilio 1979.
- J.-L. Marion, *Genealogie de la «mort de Dieu». Contribution à la détermination théologique des présupposés conceptuels de la «mort de Dieu» chez Hegel, Feuerbach, Stirner et Nietzsche*, in «Resurrection», 1971, n. 36, pp. 30-53.
- A. Meyer, *Nachwort zu Max Stirner, Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart, Reclam 1979.
- A. Negri, *Il filosofo e il lattaio. Stirner e l'unione degli egoisti*, Milano, Spirali 2005.
- R. W. K. Paterson, *The Nihilistic Egoist Max Stirner*, London, New York, Toronto, Oxford University Press 1971.
- G. Pelli, *Il concetto di spirito nel pensiero di Max Stirner*, in «Dimensioni», 1983, n. 27, pp. 16-43.
- G. Pelli, *Potere e violenza in Max Stirner*, in «Critica Marxista», 1988, n. 6, pp. 143-166.
- G. Penzo, *Interpretazione esistenziale-ontologica di Max Stirner*, in Aa. Vv., *Scritti in onore di Carlo Giacon*, Padova, Antenore 1972.
- G. Penzo, *Max Stirner. La rivolta esistenziale*, Bologna, Patron 1981.
- G. Penzo, *Invito al pensiero di Stirner*, Milano, Mursia 1996.
- L. S. Stepelevich, *Hegel and Stirner: Thesis and Antithesis*, in «Idealistic Studies», 1976, n. 3, pp. 263-278.
- L. S. Stepelevich, *Max Stirner and Ludwig Feuerbach*, in «Journal of the History of Ideas», 1978, pp. 451-463.
- E. Xerri e V. Talerico (a cura di), *Individuo e insurrezione. Stirner e le culture della rivolta*, Bologna, Il Picchio 1993.
- E. Zoccoli, *Introduzione a M. Stirner, L'unico e la sua proprietà* (traduzione, con un po' di "fantasia", dello stesso Zoccoli), Torino, Bocca 1902.
- E. Zoccoli, *L'anarchia. Gli agitatori. Le idee. I fatti*, Torino, Bocca 1907.

PHILOSOPHIA

La collana pubblica testi classici del pensiero filosofico, scritti teoretici originali, studi su temi e problemi della storia della filosofia e profili di pensatori.

TITOLI DISPONIBILI

- 1 – Ludwig Feuerbach, *Xenie satirico-teologiche*, a cura di Fabio Bazzani
- 2 – Fabio Bazzani, *Esistenza e progetto. Tra Hegel e Nietzsche*
- 3 – Aristotele, *Protreptico. Esortazione alla filosofia*, a cura di Mario Casaglia
- 4 – Fabio Bazzani, *L'incompiuto maestro. Metafisica e morale in Schopenhauer e Kant*
- 5 – Arthur Schopenhauer, *L'arte della musica*, a cura di Francesca Crocetti, con scritti inediti di Richard Wagner
- 6 – Gottfried Wilhelm Leibniz, *Scritti sulla libertà e sulla contingenza*, a cura di Andrea Sani
- 7 – Paolo Landi, *Idee per una teoria dell'esperienza*
- 8 – Giuseppe Panella, *Il sublime e la prosa. Nove proposte di analisi letteraria*
- 10 – Ludwig Feuerbach, *Abelardo ed Eloisa ovvero lo scrittore e l'uomo*, a cura di Fabio Bazzani, traduzione di Eva Holzheid
- 11 – Giuseppe Panella, Giovanni Spena, *Il lascito Foucault*, introduzione di Remo Bodei
- 12 – Paolo Landi, *Per una teoria dell'arte*
- 13 – Andrea Ruini, *Michel Foucault. Un ritratto critico*
- 14 – Fabio Bazzani, *Verità e potere. Oltre il nichilismo del senso del reale*
- 15 – Manlio Iofrida, Francesco Cerrato, Andrea Spreafico (a cura di), *Canone Deleuze. La storia della filosofia come divenire del pensiero*. Scritti di Giuseppe Bianco, Francesco Cerrato, Franco Farinelli, Ivano Gorzanelli, Manlio Iofrida, Diego Melegari, Alment Muho, Sandro Palazzo, Cristina Paoletti, Silvia Rodeschini, Andrea Spreafico
- 16 – Andrea Sartini, *L'esperienza del fuori. Linee di filosofia del Novecento*
- 17 – Paolo Landi, *L'esperienza e l'insieme*

totale. L'orizzonte di Husserl e il principio del realismo critico

- 18 – Francesca Crocetti, *Anime belle. Poetica e modernità*
- 19 – Beniamino Tartarini, *Il potere del falso. Tecnica e desoggettivazione*
- 20 – Gustavo Micheletti, *Lo sguardo e la prospettiva*
- 21 – Fabio Bazzani, Ubaldo Fadini, Roberta Lanfredini, Sergio Vitale, *Coscienza e realtà. Pensare il presente*
- 22 – Fabio Bazzani (a cura di), *Etiche negative. Critica della morale sociale*. Scritti di Fabio Bazzani, Samantha Novello, Camilla Pieri, Beniamino Tartarini, Cristina Tosto
- 23 – Paolo Landi, *La coscienza, gli stati di cose e gli eventi*
- 24 – Marco Ranalli, *De Sade. Il pensiero filosofico*
- 25 – Stefano Bevacqua, *La luce e le cose. Per una filosofia della fotografia*
- 26 – Giuseppe Panella, Silverio Zanolotti, *Il secolo che verrà. Epistemologia, letteratura, etica in Gilles Deleuze*
- 27 – Giuseppe Panella, *Storia del Sublime. Dallo Pseudo Longino alle poetiche della Modernità*
- 28 – Giuseppe Panella, *Prove di Sublime e altri esperimenti. Letteratura e cinema in prospettiva estetica*
- 29 – Fabio Bazzani (a cura di), *Tradizioni eccentriche. Filosofie dell'eccedenza*. Scritti di Fabio Bazzani, Elia Carrai, Marta Mauriello, Camilla Pieri, Cristina Tosto
- 30 – Camilla Pieri, *Essere nel tempo. Studio su Heidegger*
- 31 – Fabio Bazzani, *Unico al mondo. Studi su Stirner*

LA SCRITTURA FILOSOFICA

Collana diretta da Fabio Bazzani, Roberta Lanfredini, Sergio Vitale.

- 1 – Fabio Bazzani, Roberta Lanfredini, Sergio Vitale (a cura di), *La questione dello stile. I linguaggi del pensiero*. Scritti di Adriano Bugliani, Emanuele Coppola, Gerardo Fallani, Gianluca Garelli,

Tommaso Goli, Amedeo Marinotti, Samantha Novello, Giuseppe Panella, Luca Paoletti, Paolo Parrini, Camilla Pieri, Cristina Tosto

2 – Fabio Bazzani, Roberta Lanfredini, Sergio Vitale (a cura di), *La verità in scrittura*.

Scritti di Francesco Ademollo, Giuseppe Civitarese, Giorgio Erle, Luciano Handjaras, Paolo Landi, Marta Mauriello, Fiorangela Oneroso, Paolo Parrini, Vittoria Perrone Compagni

LA BIBLIOTECA D'ASTOLFO

Una collana di volumi agili ed economici, per conoscere e approfondire e per il piacere di leggere.

1 – Max Stirner, *La Società degli straccioni. Critica del Liberalismo, del Comunismo, dello Stato e di Dio*, a cura di Fabio Bazzani (seconda edizione)

2 – Walter Catalano, *Applausi per mano sola. Dai sotterranei del Novecento*

3 – Tommaso d'Aquino, *Contra Saracenos. Gli errori dell'Islam*, a cura di Annamaria Bigio

4 – Luciano Rossi, *Il Vento e la Legge. La breve luce dei giorni*

5 – Joseph Addison, *I piaceri dell'immaginazione*, a cura di Giuseppe Panella

6 – Alessandro Pennacchio, *Bocconi offerti dai ladri. Poesie d'arte minore*, introduzione di Giuseppe Panella

7 – Wilhelm Marr, *Anarchia o autorità?*, a cura di Francesca Crocetti

8 – Fabio Bazzani, *Esperienza del tempo. Studio su Hegel*

9 – John Toland, *Ipazia. Donna colta e bellissima fatta a pezzi dal clero*, a cura di Federica Turriziani Colonna (quarta edizione)

10 – Sergio Vitale, *Memorie di specchio. Merleau-Ponty e l'inconscio ottico della "psiche"*

11 – Gaetano Dell'Erba, *Il libro delle sposatezze. Il paradosso di Chirone*

12 – Oswald Spengler, *Anni della decisione*, a cura di Beniamino Tartarini

13 – Beniamino Tartarini, *Porci di fronte ai maiali. Storie per uomini che parlano poco*

14 – Samuel Taylor Coleridge, *La ballata del vecchio marinaio*, a cura di Giuseppe Leone, premessa di Guido Davico Bonino

15 – Ferruccio Martinetto, *Controcanto. Dialogo con Montale*

16 – Vladimir Majakovskij, *La nuvola in calzonni*, a cura di Ferruccio Martinetto

17 – Karl Marx, *Per la critica dell'economia politica. Introduzione e prefazione*, a cura di Fabio Bazzani

18 – Donatello Vaccarelli, *L'uomo che tramonta*

19 – Damien Mitton, *Pensieri sull'onestà decorosa e altri scritti*, a cura di Marco Lanterna

RICERCHE FILOSOFICHE

Collana diretta da Luciano Handjaras e Amedeo Marinotti.

1 – Luciano Handjaras, Francesco Paolo Firrao (a cura di), *Rinnovare la filosofia nella scuola*.

Scritti di Elisabetta Amalfitano, Sergio Bernini, Stefania Ciani, Francesco Paolo Firrao, Giuseppe Guida, Luciano Handjaras, Roberta Lanfredini, Amedeo Marinotti, Fausto Moriani, Paolo Parrini, Martina Riboldi, Emiliano Rolle, Marino Rosso, Emilio Troia

2 – Luciano Handjaras, *L'arte nel pensiero analitico*

3 – Luciano Handjaras, Amedeo Marinotti, Marino Rosso (a cura di), *Soggetto, linguaggio e forme della filosofia*.

Scritti di Rachele Bonfondi, Massimo Barbieri, Rebecca Bechi, Stanley Cavell, Agnese Maria Fortuna, Luciano Handjaras, Dario Honnorat, Silvia Lanzetta, Amedeo Marinotti, Alice Romoli, Marino Rosso

4 – Luciano Handjaras, Amedeo Marinotti, *Livelli e modi della coscienza. Filosofia della coscienza e filosofia della mente*